

〔奥〕弗朗茨·M. 乌克提茨　著

社会科学文献出版社

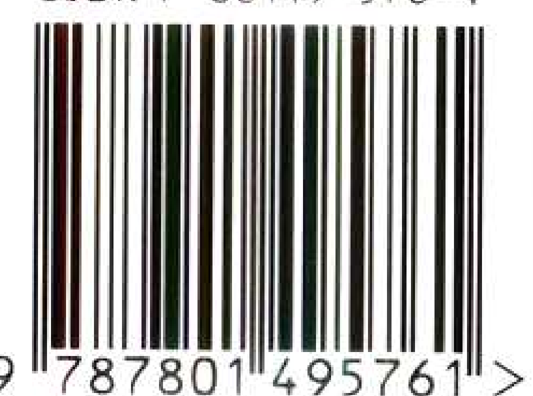
1999年德国金奖图书



克隆技术刺破了道德的底线，

难道邪恶真的与我们永远共舞吗？





http://www.ssdph.com.cn
ISBN 7-80149-576-4/B·100
定价： 22.00元

阅读流行系列



恶为什么这么吸引我们？

[奥]弗朗茨·M.乌克提茨 著
万 怡 王 莺 译

社会科学文献出版社

图书在版编目(CIP)数据

恶为什么这么吸引我们? /[奥]弗朗茨·M. 乌克提茨著;万怡、王莺译. -北京:社会科学文献出版社,2001.11
(阅读流行系列)
ISBN 7-80149-576-4

Ⅰ. 恶… Ⅱ. ①弗… ②万… ③王… Ⅲ. 人性-研究
Ⅳ. B038

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 056910 号

·阅读流行系列·
恶为什么这么吸引我们?

著　　者: [奥] 弗朗茨·M. 乌克提茨
译　　者: 万　怡　王　莺
责任编辑: 冯韵文
责任校对: 张景秋　闫晓琦　杨蔚琴
版式设计: 辛　诉
责任印制: 同　非

出版发行: 社会科学文献出版社
(北京建国门内大街 5 号　电话 65139963　邮编 100732)
网址: http: //www. ssdph. com. cn
经　　销: 新华书店总店北京发行所
排　　版: 北京中文天地文化艺术有限公司
印　　刷: 北京美通印刷厂

成品尺寸: 203×150 毫米
印　　张: 12.25
字　　数: 154 千字
版　　次: 2001 年 11 月第 1 版　2001 年 11 月第 1 次印刷

ISBN 7-80149-576-4/B·100　　定价: 22.00 元
著作权合同登记号: 图字 01-2001-3530 号

版权所有　　翻印必究

Warum Uns das Böse fasziniert
© 1999 S. Hirzel Verlag

本书中文版由 S. Hirzel Verlag 授权出版

序言：伦理学对什么有好处？

人类在某种程度上就像个小孩一样，如果你过度溺爱，他就变得很不听话；所以你对任何人都不能过于随和，过于亲切。

阿图尔·叔本华

我们的耳朵里从小就灌满了——我们应该做这个，而不能做那个，我们必须去做有的事情，而其他的有些事情则不能去做。于是，我们心里也就逐渐形成了概念，什么是善，什么是恶，哪些行为符合人们的预期，而哪些行为则为人所不齿。任何一个五官健全的人都明白自己的行为，知道自己什么时候做的是对的，什么时候是错的，——不过，这倒并不意味着他就一定会不断努力去做真正对的事



情。所以有些人就成了抢劫犯、敲诈犯或者杀人犯。而有的人虽然并没有犯抢劫罪、敲诈勒索罪或者杀人罪，而且也知道这些行为粗暴地违反了社会公共秩序，但他也绝对不会从原则上去谴责这一类的行为。相反，犯罪和罪犯身上甚至常常散发出某种魅力，令人很难拒绝。瓦特松（1997 年的著作第 21 页）曾经写过，“恶享有某种特权。它吸引着我们的注意力。坏蛋身上有一种引人遐想的力量，而这是任何一位美德的使者都望尘莫及的。”为什么会这样呢？难道我们大家都是天生的坏蛋？难道仅仅是因为害怕受到惩罚，我们很多人才没有做那些不道德的行为？

这固然算不上什么新问题，却在最近一段时间里产生了巨大的轰动。如果人们相信某些公共道德的卫道士，那么，我们将——再一次——面临普遍的道德沦丧。不久前，奥地利公共安全部部长在一些媒体上表示担心：富裕生活的创造有可能以礼仪为代价，如果父母甚至不再有时间发现他们的孩子吸食毒品，这样的社会总有点什么不对劲的地方。真是一针见血。问题只是，现在的“道德没落”真的是个新问题呢，或者，它只是潜伏在我们每一个人内心深处的对不道德行为的向往的一种新的表现形式。这里首先还有一个问题没有解决，即道德和非道德——或者说道德和不道德——之间具体如何理解，或者将如何理解。这就涉及到了一些剪不断

理还乱的概念，围绕这些概念完全可以进行针锋相对的论争。

不过，我倒不想参与争论这些概念，因为这种论争完全是徒劳无益的。我对道德的理解一般就是社会上每个个人应该遵守的所有规章制度或规则，这样才能保证社会的健全，并使之延续下去。此外，道德还涉及到以特定价值观为基础的共同生活的规章制度。对道德的这种功能性的定义不要求对人类进行理想主义的或理想化的设想。这种定义也并没有解答，在某个社会的特定条件下，什么是"道德"，什么是"不道德"，同时也不包括价值和规则的客观存在。

伦理学或道德哲学是一种主要研究价值和规则的根据的哲学科目，其研究重点在于这样一些问题，即，如果人们希望其行为符合道德标准，那么标准的思想内容意味着什么，应当如何分清善恶，遵循人类的哪些原则。然而，对于这些以及类似的一些问题，我们可以在哲学史上找到形形色色的答案，甚至直到今天，伦理学仍然没有形成一个统一的学科（例如，可参阅哈施戴特和马滕斯 1994 年的合著，马基 1981 年的著作，以及皮佩 1997 年的著作）。所以，关于伦理这方面的问题，那些把人看作上帝化身的人和另外一些把人类当作猿猴进化的产物的人——比如说我——的回答就是不同的。但是，伦理学一方面流于抽象，另一方面，它的代言人又相



信，他们知道一个人应该做些什么，而不考虑人类本质上到底能够做些什么。伦理学出现这种进退维谷的现象，其原因就在于，它虽然能够使某些理想主义者得到满足，在另一方面却还是毫无用处的。我在其他作品（1993年a的著作）里曾谈到过"理想主义伦理学的困境"，因为以理想主义为基础的道德体系事实上不可能有什么说服力。为了先给这下一个非常随便的定义，绝大多数人现在都不能够或者不愿意遵从抽象的规则、命定和禁令。

经验表明，如果能够使道德准则与生物学决定的人类行为方式一致起来，就一定能够使它得到人们的重视（阿亚拉1987年的著作）。所以才会出现性道德方面的难题，虽然（天主）教会从将近两千年以来一直坚决捍卫性道德（参阅登茨勒1998年的著作），然而"天性使然"，即便有些虔诚的高官显贵也存在这方面的问题——近来彩虹出版社一个受人欢迎的栏目就提供了这方面的报道。但我们一开始就必须弄明白，作为一个哲学学科，不能把伦理学和道德主义混为一谈。一个伦理学家，如果能够不美化人类及其制度，或者说能够保持客观冷静，他就能发现，为什么有那么多人对符合虔诚的性道德的生活感到困难。我的回答是一种进化论伦理学角度的回答，就是说，这种道德恰恰没有它存在的价值。至于进化论伦理学，我在后面还会进行详细论述。我在这里只想明确一点，即，钻研伦理学的

人绝对不能是一个想规定人类如何生活的人。恰恰相反，正是从人类真正的生活，人类做些什么和不做什么，正是从这些东西里面，伦理学家才能学到，哪些道德准则能够取得胜利，而哪些则没有成功。伦理学可以作为一门应用科学来研究（鲁斯和威尔松 1986 年的著作），不要试图规定一种抽象的（理想主义的）典型形象，而是认真看待关于人类、人性、人类发展历程以及在特定社会情况下的行为的认识。

本书正是关于这个意义上的伦理学的论述。我既不准备说教地竖起食指（就像威廉·布什的老师那样），也不打算建立一套普遍适用的道德体系。相反，我倒是想描述人类社会行为的一些必然过程，正是它形成了我们今天所说的善与恶，并照亮了我们生活中的阴暗面——正是这一面使恶能够散发出诱人的魅力。我们人类并非天使，而现在也正是看清这种形势的时候。为了不至于造成任何误会，我还想强调一点，伦理学今天已经成为了最重要的哲学学科，就是说，只要：

——我们不把它错误地解释为人类及其行为的理想化，或者将它等同于道德主义，而是

——要在研究的时候顾及到，作为一种具有长期交替变换的自然和文化历史的生物社会学存在，人类是什么，以及人类可以是什么。



对伦理学提出的这种要求相当低，虽然像人们

担心的一样，这种要求会令某些理想主义者失望，但却就像我们所希望的那样，它能够使大家一听就懂，所谓大家，也就是所有对人类生活情况感兴趣的人，他们会严肃地考问他们自己，为什么应该遵守特定的价值和规则，尤其是这些东西中有很多事实上与我们的生活并不一致。

那么，伦理学到底应该对什么有好处呢？有了这些前提，这个问题也就很好解答了。作为对规则和价值及其根据的哲学反映，伦理学可以使我们增添许多关于我们自身生活的判断力。通过援引各个关于人类的学科的认识，伦理学家可以得到非常有益的结果，这些结果会显示，哪些行为是你周围的人真正期望你完成的，以及单个的人如何才能在他自己的社交圈里过上满意的社会生活。所以，我同莱因费尔纳（1993 年的著作）的意见一致，即，如果把伦理学颠倒过来理解，甚至把它当成纯粹的应然伦理学，就好像一种权威的规章制度那样，简单地让每个人都去遵守，这样的伦理学肯定是没有什么用处的。还是开诚布公地说吧，我们虽然准备照着美德的要求去做，但几乎没有一次不是为了某种酬报——或者就算是宗教信仰所预示的天上的酬报吧，毕竟也还是酬报的一种形式。

本书论述的重点首先放在恶上面。我在这里讲的当然不是传说或童话里的恐怖形象，或者历来就在宗教人士头脑中四处捣乱的恶毒的神秘力量；有

时候，为了按照自己的想法解释自己和他人的行为，人们会塑造出幻想的恶魔，只有在这种时候我才会考虑这种东西。本书的对象是人类行为和处事的具体方面，也就是我们——以或多或少受到人们承认的价值和规则为背景——称之为“恶”的东西，这些方面与我们各自对道德的理解截然相反。不过，我对善也讲得不少。我要论述的详细内容如下。

我在第一章里要阐述一些原则性的问题，这些问题之所以出现，是由于人类是一种“评价性的生物”，人往往具有一种倾向，他不仅会根据道德标准评判自己的行为，而且还会评判他周围的人。第二章将说明恶为什么如此吸引我们——而不顾一切道德上的努力，以及“恶的”行为有哪些表现形式。那些导致恶的行为并与生物进化息息相关的机制，我将在第三章和第四章里从进化论和社会生物学的角度进行阐释。在第五章里，我将尝试从总体上阐述对生物学对道德和不道德行为的贡献，勾画出进化伦理学的轮廓。第六章则是进化伦理学轮廓的后果。这种后果非常重大。我的看法是，许多道德规定的依据都是那些我们必须彻底摈弃的幻想。在结束语中，我将作出总结——有些道德要求是没有成效的，因此，我支持一种“现实的”“没有幻想的”伦理学。



我也意识到了，我的这本书会引起一些人的愤怒。就在我写作序言这个章节的时候，报纸上发表

了一篇很长的文章，其作者——维也纳的一位社会哲学家——从我的《自然的灾难——人类》(1998年a)一书出发，从原则上对进化论的思想进行了严厉的谴责，他甚至根据哲学的传统声称，意识、认识和理智从一开始就有（而且甚至在开始之前就有!）。照他看来，要想对人类以及包括道德行为在内的人类行为“历史地”或者说在进化史上进行解释，根本就是毫无希望的。因为“世界始于言语”——而这是上帝的言语。他要求我学习谦卑……

我可以理解，汉斯·莫尔为什么要在《一个走私者的回顾》里几乎无可奈何地指出，德语区的哲学没有吸收现代生物学的任何重大发展，并据此作出相应调整（莫尔1992年a的著作)。然而，就像我们在奥地利喜欢说的那样，情况虽然有点绝望，却还不算危急。在国际层次上，哲学已经有了各种各样的发展，它们表明生物学对认识“人性”的贡献是不可忽视的。在此期间，就是在社会学方面，人们也在很多地方认识到这些贡献的意义，虽然迄今为止，这些认识在德语区里面的确还只有个别的站稳了脚跟。如果在研究社会现象中运用进化论，人们还常常容易将其与半生不熟的社会达尔文主义混为一谈，以“社会性”来对抗“生物性”。但是，人们应当逐步认识到，“生物的”和“社会的”两分法是不存在的。人类天生就是一种社会的生物，因此，反过来把人的社会行为从他的天性里剔除出来观察

是行不通的。

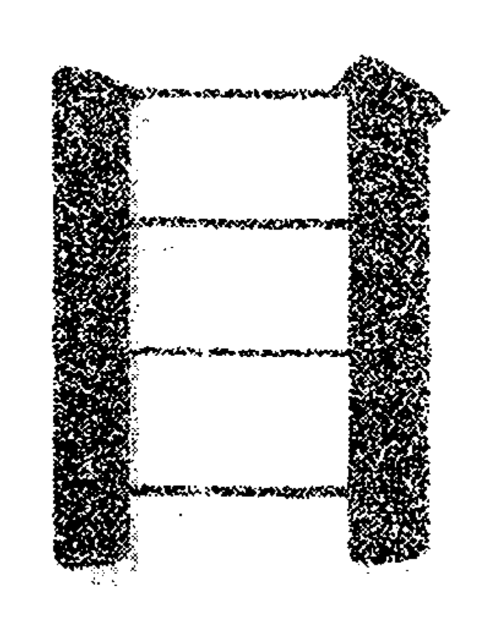
我们能够把进化论的萌芽用到伦理学里去，主要得感谢查尔斯·达尔文，他曾这样写道：为了能够合群，原始人或者说人类猴子一般的祖先必须具有同一类的凭直觉的情感，而且这也是促使其他动物共同生活的力量；毫无疑问，它们也表现出了同样的天性。当与自己在一定程度上喜欢的同伴分开的时候，它们会感到难过；它们会互相提醒逼近的危险，并在进行攻击和防卫时互相支援。这一切就造成了一定程度的好感、忠诚和勇气。谁也不会否认，这样合群的品质对于动物的意义至关重大，毫无疑问，人类的祖先也通过同样的方式——即通过自然选择，又得到了遗传下来的习惯的支持——得到了这一点（达尔文 1871 年的著作，1966 年版第 165 页及以后）。

价值和规则本来并不是天生就有的，但只有理解了我们自己的天性，我们才能够为道德的行为找到充分的理由。这样，伦理学就会成为一门非常引人入胜的学科，而伦理学家也就不会再停留在他过时的理想主义园囿里了。



出版人：谢曙光
策划人：薛晓源

1999年德国金奖图书





一　关于善良的和凶恶的动物

伦理学不可能是对绝对价值和无上命令的认识，因为这种东西本来就不存在。

维克托·克拉夫特

我们在价值和评价方面的问题

道德是人类所特有的，同时，它在人类身上也非常普遍，也就是说，不管哪个民族哪个社会，都打上了道德的烙印（比肖夫 1978 年的著作）。在已知的所有生物之中，只有我们能辨别“善”“恶”，建立起行为的道德准则，并根据道德标准对自己和他人的行为进行评价。价值观和（道德）标准是从



历史上有名的所有民族流传下来的，而每一个社会，每一个大大小小的集体，甚至每一个犯罪组织，都知道要有某种形式的道德。单就每个个人而言，他至少偶尔也会想到自己和他人的行为，甚至一个重罪犯，他有时也会做点好事。但是，我们马上就会看到，人们对道德的具体概念有着天壤之别。与道德的广泛性相对应，“道德的内容”也千差万别。“就像一个社会内部会存在各种各样的道德一样，不同的社会里道德也各不相同，而且其中还有一部分互不相容。”（克拉夫特 1968 年的著作，第 97 页）。由于这种现象的存在，许多伦理学家都遭到了失败，只要他们试图去建立一种普遍适用的道德体系。

个人受到的各种影响会在这个人的道德观念上打下深深的烙印；此外，个人经历同样也会产生其作用，例如口头流传的对善和恶的看法。不过，在一个人的一生之中会遇到各种各样的重大事件，而他很可能会作出不同的反应。

一个人在家庭里可能有着极高的道德要求，但他可能会同时成为犯罪组织的首脑；一个科学家、教师或商业信托人，他的职业道德可能非常出色，但对于家庭而言，他的行为可能显得很不道德；根据严格的道德观念，一个警察个人放纵的生活方式不一定会妨碍他正确地执行其职务行为。此外还可以举出很多其他的例子，而且读者也可能想起他的熟人或朋友圈子里的某个类似的人来。由于个人的

道德有可能“分裂”开来，所以，如果不同社会的道德观念显得非常不同，我们也没必要感到惊奇。不过，尤其因为不存在普遍适用的、“主观的”、不依赖于特定文化背景的经验，所以几乎没有一种经验能够通过合理的学习推导出“客观的道德认识”(盖格1992年的著作)。例如，在我们的文化圈里，由于道德的原因，有些东西是要遭到谴责的，而这些东西在某个其他的地方则可能成为一项道德标准——反之亦然。

众所周知，杀害幼童者，或者说杀害儿童的行为，在有些民族甚至可以容许，例如在南美洲的雅诺马马人（Yanomama)。当然，这倒并不是说，世界上某个地方一定会有一位健全的母亲会轻松愉快地杀死她的新生婴儿（艾波—艾伯斯费尔特1984年a的著作)，但是她却可以根据具体情况做出这样的事情来（出于控制人口的原因)；她这么做是符合社会规则的，她的行为在道德上完全是正确的。在我们眼里，这样的行为有悖道德；所以，如果中欧有一位妇女杀害了她的婴儿，她在道德上肯定会被人唾弃——而且她也会为此被追究刑事责任。

另外一个例子则是人类同类相食的行为。试想，如果走进一家柏林或维也纳的餐馆，菜单上赫然印着人肉这道菜——不，真的无法想象，这绝对有悖于我们的道德感（而且我们绝大多数人都会倒足胃口)。而有些民族则完全不同。16世纪的传教士让·



德雷日就是这样描述巴西的食人生番的饮食习惯的:

“如果把一个或几个(因为他们常常在同一天里杀掉两至三个人)囚犯按照他们的方式烤出来,所有参加屠杀的人……都会感到很高兴。他们用愤怒的眼光看着敌人的躯干肢体。不管他们有多少人,只要可能,每个人都会在他们离开之前得到一块。他们很少——就像我们能够想象得到的那样——因为饥饿而吃人肉。不过,他们都认为,人肉很好,而且滋味鲜美。然而他们吃人肉更多是出于仇恨,而不是为了美味。”(德雷日 1557 年的著作[1967 年版,第 268 页])。

我们决不能把这样的报道当作过去时代的恐怖故事束之高阁,因为就在今天,有些民族仍有个别食人现象出现。瓦特松(1997 年的著作,第 199 页)曾对印度尼西亚的阿斯马特人作过这样的描述:

“他们总共大约有两万人,称自己为阿斯马特,意思大致相当于‘人类’。对于他们来说,其他地方来的所有不了解内情的人都不过是些‘Manowe’,意即‘可食之人’。至于我为什么没有感觉到威胁,而且相反,还有好多阿斯马特人可以说是我真正的朋友,原因很简单,因为在他们和我之间还从来没有出现过非常紧张的情况,即必须把我列入‘可食之人’的名单中。”

不过我们还是要劝告瓦特松,以后再访问阿斯马特人时最好尽可能谨慎从事,做好组织安排工作。

此外，我们还有一个很好的例子，在有的民族内心深处有一种倾向，他们同样把别的民族——在这些民族眼里，那些民族根本不是“真正的人类”——看做劣等民族。这种倾向传播非常广泛，事实上，我们可以在所有民族身上发现这种意识。不过这一点我们以后再谈。

现在我们面前显然有了一些非常重要的问题。一方面，假设我们生活在欧洲或北美洲，我们坚信杀害幼童和食人是非常不道德的做法（我们有些人甚至只要一念及此就会脊背发凉）。另一方面，我们又必须问问我们自己，如果用我们的道德标准来衡量一切民族，那么我们又会如何呢？别忘了：基督教的西方国家有过十字军东征和对所谓的巫婆施行火刑的历史；两次世界大战牺牲了八千万人的性命；越南战争的惨烈状况令人难以置信。所有这些行为里面无不蕴涵着“文明”民族的推动力。对于这样的民族，捕猎人头的阿斯马特人和杀死自己婴儿的雅诺马马人又哪儿算得上凶残呢？社会和文化对我们道德和不道德行为的影响是非常强大的。各种团体和文化都各有各的特定历史，其中也包含着特定的价值观，而这些东西也会随着时间的推移而发生变化，而且它们在事实上也发生了变迁。对于这一层意义，保尔森早就作过如下的阐述（1913 年的著作，第 24 页）：



“这可能……会被认为是一种全人类的道德或者

甚至是所有理性的生物普遍适用的道德，但是根本就没有一个人能够实行它。道德哲学家事实上是在他所属的民族和他所处的时代里面产生他的感觉和思想的，他也会受到民族和时代的道德观念的制约，其中，一方面是积极的，他从小就接受了这些判断和思想，另一方面则是消极的：关于未来应该如何的思想就会受到缺乏时间考验的制约。”

所以，如果在印度尼西亚的阿斯马特人中也有我们所说的意义上的道德哲学家或伦理学家的话，他们肯定会向他们的民族鼓吹，猎取人头分食死者——即“Manowe”——是一种很好的行为，而且他们也一定能够说出一套道德上的理由。

人类虽然是一种能够评判是非的生物，但是，他作为一个个体，如何去评价身边的事物、他自己的以及他人的行为，其中的差别就大了。所以，我们关于价值和评价的问题总是出在这样一些地方——试图建立一些普遍的或者普遍适用的价值判断。当然，我们在这一点上还是一致的，就是说，人类生活中确实存在一种无论如何也要捍卫的超越一切的价值。绝大多数人，尤其是西方文化熏陶出来的人，原则上都会支持这一类（道德）要求。但是实践告诉我们，一旦涉及细节问题，涉及具体的情况，人们的思想（和道德情感）就开始发生分裂了。许多人主张实行死刑（众所周知，在很多州里一直都在实行这种刑罚），但其中绝对有一些人，他

们在原则上坚持所谓的“生命神圣不可侵犯”，所以才会出现坚决反对堕胎者这样的人。尤其是美国，不断出现特别生动的双重道德的例子，这里面尤其打上了我们今天西方工业社会的整个烙印。

可能——不管在是哪一种文化或社会里——世界上根本就不存在一种一致同意的道德规则（亚历山大 1987 年的著作）。所以，在任何一种文化或社会里也都不可能永远让所有的人接受现存价值观念和规则的约束。即使死刑也不可能束缚某个或某些人的手脚，保证他或他们就不犯杀人罪或不搞大屠杀。（作为一个总的谋杀犯罪率非常高的国家，美国完全可以成为一个很好的例子。）

然而，人类——同样是作为一种具有评价能力的生物——仍然喜欢进行道德方面的评判，甚至对非人类的生物——动物——也是如此。各种文化形态都流传着各种各样的神话、童话和寓言故事，我们可以从中找出大量的证据来证明这一点。仅举一例，自古以来，我们一直都认为狼是一种“凶残的猛兽”，彻头彻尾无处不坏。这种评价对狼本身当然不是什么好事了，只要人类足迹所至，狼几乎都被赶尽杀绝，不得不销声匿迹了。但由于恶恰恰也吸引着我们，所以狼同时又受到人类绝对的钦佩，我想，几乎没有谁能够拒绝狼身上散发出来的某种程度的魅力。布雷姆谈到他非常熟悉的动物生活时指出：



古代民族（指希腊人和罗马人）对狼知之甚深。许多希腊和罗马作家都谈论过它，有些人不只充满了对叶森格伦（动物寓言中的狼）与生俱来的厌恶之情，而且甚至隐隐约约还夹杂着一些害怕的情绪，害怕这种动物阴森恐怖令人不寒而栗的性格。在古德语时期的神话里，与其说狼这种沃登（日耳曼神话中的主神）的动物受人厌憎，倒还不如说它得到了人们的尊敬。（布雷姆 1926 年的著作［1968 年版，第 188 页］）

布雷姆之所以能用他对动物的描述使动物爱好者大为振奋，一个特别重要的原因就是，他使用了一种赋予动物人性化感染力的语言，而先入为主的意见也说明人们受到了各种各样教育的影响。

但是，我们通常用狡猾来形容狐狸，而鹅则代表笨蛋，在一般人的印象里，狮子和老虎常常显得威武有力，我们往往因为有些鸟身上羽毛的颜色而觉得它非常美丽，而蛇则代表着诡计多端，别有用心——我们就是这样，带着我们的文化特色，用动物来表达我们的价值和评价，给它们安上各种道德的象征，而这些东西对于这些动物来说显然是完全陌生的。此外，宗教和神话也占据着非常重要的地位。众所周知，在《旧约全书》中，是蛇诱使亚当和夏娃偷食了智慧树的果实，使他们在这以后受到上帝的诅咒："你必用肚子行走，终身吃土"（《创世纪》第 3 章，第 14 节）。所以蛇就像是恶的化身一

样。

由于我们的感官也能够产生道德和美学的感觉，所以对动物进行评价也不足为奇。每一个民族的人都有一种倾向，容易对其他民族的人——风俗习惯和道德观念有所区别的人——产生消极的评价，与此相似，人们对“正确行为”也有他们自己的想象，对于那些不符合这种想象的动物，人们也就很容易产生消极的评价。一只舐犊情深的母熊会赢得我们的好感——而在看到一只狮子咬死幼狮的时候，我们又是如何的震惊——这幼小的猫科动物，可爱得让我们直想伸手去轻轻抚摩！在这种情况下，我们往往根本就不会想到，不管是母熊还是狮子——尽管各自的方式有着天壤之别——它们所做的都只不过是为了完成其繁衍的任务罢了。关于这一点我们将在后文（第三章和第四章里）论及。

正如前面谈到过的一样，道德、道德感是人类特有的一种天性。它与一种特殊的意识联系在一起，比如，这种意识允许我们用一种批判的眼光看待我们自己以及我们其他同类的过去。动物就不了解什么叫熟悉过去。如果一个人的祖父是杀人犯，这个人因此可能要面对很多重大问题。相反，对于一只牧羊狗来说，它的某些祖先是否咬死过某只猎獾狗则无关紧要——它对此也根本就没有概念。在进化的过程中，良心肯定出现得非常晚，它约束了自私的倾向（参阅福兰特 1993 年和福兰特 1998 年的著



作)。实际上，良心的意义只体现在人的身上。不过，如果认为所有人的良心都很好，尤其是一想到自己干的错事就会产生愧疚的感觉——那倒不一定。不管是黑手党雇佣的杀手，还是受秘密警察委托组织的特务，在杀死其他人的时候，他们丝毫也不会受到良心的困扰。正像人们知道的一样，第三帝国的许多罪犯从来也没有感到过懊悔——对于他们来说，那许许多多的生灵，那些经他们下令杀害的或者甚至就是他们亲手杀害的人，根本就是微不足道的。另一方面，正是因为良心上觉得没有必要负责，许多人才忽略了某些特定的行为，虽然这些行为可能给他们自己带来好处。

一个人的良心有多好或者多坏，这取决于他个人生活的很多因素。在某些特定的情形下，如果受到某种思想的支配，一个平常极其“普通”的人就有可能做出伤天害理的事来。由于政界或宗教界领袖的宣传，人类有可能犯下惊人残暴的罪行。无论是在历史上，还是在现实生活中，这样的例子都数不胜数。数以百万计的人由于宗教的缘故受到迫害，被处死刑，还有那些无辜受害的“异教徒”和“巫婆”（例如可参阅格拉布讷—海德 1987 年的著作），他们足以成为鲜血淋漓的佐证。那些虐待和杀害他们的人，在做这些事情的时候完全心安理得，因为他们认为自己受到一种“更为道德的制度”的约束。良心并不是亘古不变的伟大力量，相反，它与我们

一切价值观和规则一样，也是不断发展变化的。伏尔泰（1764年的著作［1985年版，第92页］）就曾这样推断说："除了时代、范例、我们自己的禀性脾气和我们自己的思考为我们提供的东西之外，其他的良心是不存在的。"所以，在阿斯马特人杀掉另一个人并津津有味地吃光他的时候，他绝对不会受到良心的煎熬：他只不过是照着他周围同类的范例和传统行事罢了。至于我们为什么认为这种行为不道德，这种认识自然也有很好的理由。

世界上不存在绝对的价值——对很多人来说，这个消息无异于一瓢凉水。但是伦理学并不需要给任何人带来安慰，重要的是必须阐释清楚，道德观念是在哪个范畴里面活动的，这种或那种行为在哪种情形下才站得住脚。没有人能够自己宣称，要照着惟一正确的道德生活下去，或者说他知道在各种条件下是否符合道德的要求。

动物为什么不懂道德

前面已经说过，我们人类喜欢用道德标准衡量事物，有时对动物也要如此评价一番。在某些时代，这种倾向还曾引发出相当罕见的陋习。在中世纪的时候——有的地方还要晚一些——甚至会因为某种"罪行"把动物送上法庭进行判决（参阅米勒1998年的著作，欧埃塞尔1990年的著作）。比如说，



1457年在法国就针对一只母猪和它的小猪进行了一场诉讼，原因据说是它们杀死了一名婴儿。母猪被判处死刑，小猪则因证据不足无罪释放……

达尔文（1871年的著作，［1966年版，第121页］）早就明确指出："就人与动物的区别而言，只有道德感或者说良心才是意义最大的。"但他也认为，只要拥有和人一样的智力，或者至少有相当于人的智力，动物就很有可能发展出辨别道德的能力，尤其是过着群居生活的动物。这时，人们不可避免就会想起猿人，尤其是黑猩猩。在普通黑猩猩（Pan troglodytes）和矮种黑猩猩或称倭黑猩猩（Pan paniscus）这两种黑猩猩身上，我们发现有98%的遗传物质与我们人类的相同（参阅戴蒙德1998年的著作）。尽管如此，剩下的2%却划清了它们与智人之间的界限。毫无疑问，这种区别特别也表现在我们的这些倾向上面——喜欢建立道德体系，并由此出发考虑我们应当做些什么。

"只有人类，"福格尔这样写道（1989年的著作，第127页），"具有所有的这些……认知智能、情感和合群的能力，这些东西使人的行为……具备了道德特性。"所以我们也不能要求动物——即便黑猩猩也是如此——对它的行为负责。动物不可能有道德感。它们的生命历程已经注定，只需要成功地繁衍延续，并为此搞到足够的空间和食物就够了。除此之外，还得有适合于它们的其他一些条件。因此，

对动物而言，即使是好斗的行为也与道德规范无关，而我们则喜欢用“残暴”和“野蛮”之类的概念来形容这一类的行为——就像发生在我们人类身上的一样（参阅乌克提茨 1997 年 a 的著作）。

我们必须认识到，就获取资源——空间和食物——而言，人类和动物之间并不存在本质的区别。自然界萌生了各种各样的策略，使动物能够战胜与其竞争的同类。最“温和”的方式就是不公开侵略地把对手的食物吃光。“最后的手段就是杀死对手，这种行为在许多物种都得到了证实”（戴蒙德 1998 年的著作，第 281 页）。在这个方面，人类也不例外。叔本华（1840 年的著作，［1980 年版，第 727 页］）已经意识到了这个问题：“和动物一样，人类主要的和根本的推动力是自私，也就是说对生存和舒适的追求。”不过这一点我们以后再提（比较第三章）。这里需要明确一个事实，即人类同所有其他的生物完全不同，人类建立了道德体系，试图以此约束其自私的天性，因此，如果以盗窃、抢劫或杀人来作为获得资源的手段就会受到道德的审判。当然了，就像我们前面看到的一样，这并不是永恒不变的真理，不可能放之四海而皆准。

现在许多动物都具有社会的学习能力，它们会观察其他动物的行为，而又尤其是它们同类之间会产生相互作用，这就对其学习能力产生了影响（例如，可参阅海尔斯 1994 年的著作）。与此紧密相连



的是群体智慧的发展，反过来，其中还包括着策略上的迷惑能力（例如，可参阅比尔讷和怀滕 1992 年的著作，吉格伦策 1997 年的著作，佐默尔 1994 年的著作)。下面的例子可以说明其中包含的意思。

在荷兰阿恩海姆动物园的黑猩猩园里，管理员有时会把水果埋在沙子里面，只把一小块果皮露在外面。它们看着饲养员拎着满满的箱子走进园子，而出去的时候箱子却空了，于是，一等到被放出来，这些黑猩猩就迫不及待疯狂地到处去找水果。有些黑猩猩从埋藏这些美味的地方旁边跑了过去，像是没有发现它们的样子；其中有一只肯定看到了它们——后来的事实也证实了这一点——但它却什么行动也没有采取，以防别的黑猩猩发现。因为到了下午，在其他黑猩猩晒着太阳打瞌睡的时候，它突然跳了起来，直接跑到埋水果的地方把它们挖出来吃掉了。它用这种方式独占了食物——并且聪明地欺骗了所有其他的黑猩猩。

其他类似的对黑猩猩的观察可以在瓦尔的著作(1983 年）里看到，他也非常透彻地介绍了，在发生冲突之后，黑猩猩（以及其他非人类的灵长目动物）会如何酝酿缓和与谅解的策略（瓦尔 1993 年的著作)。

动物都关心它们自己的利益。它们为此并不需要了解什么理性。同狗——非常聪明的动物，但其聪明程度比我们灵长目的近亲还略逊一筹——打过

交道的人对此肯定都有自己的体会。只要其智力允许，每一种动物都试图通过“欺骗”别人来改变自身的生活条件。这一点同我们另一方面的观察也并不冲突，即群居动物能够令人吃惊地合作起来，能够无私地工作，其原因就在于，这些成就归根结底是符合它们自身的利益的。

如果恰好被——尤其是被群体之中地位较高的一个——抓住，那些欺骗同类并以此为自己捞到了好处的动物很可能逃脱不了惩罚。当然，人们不由得就会想，这不是有点类似于人类和人类的道德体系吗。在进化的过程中，为了个体及其群体能够生存下去，早在人类出现以前很久就已经有了这种动物间的相互作用，不过，即使从我们的道德行为源自这种相互作用这一点出发，就算是黑猩猩最复杂的社会行为也同我们意义上的道德无干。但是，就我们今天评价的东西而言，没有一种动物能够思索它们每一种行为的后果；没有一个动物群落需要预先规定的抽象规则，好用它来惩罚或奖赏——这反正毫无疑问会起作用的——其中的成员个体。动物既不懂道德，也不需要道德（而且它们也不会根据道德标准进行评判），因为它们

——不能合理地对善和恶进行反映（而且也无法想象这些东西），

——绝对只关心其生存利益，

——这种利益不属于任何一种“更高的目标”



(比如说一种意识形态),而且

——不会思考奖励和处罚(比如对来世的想象)这样抽象的东西。

这当然并不是说,人类,每一个人,就会把自己的存在投入到为"更高的价值"服务之中去,从而忘记了他自身的利益,相信来世的"客观公正",心甘情愿地任由其群体的道德规则来约束。但是人类能够明白自己受到这些规则的约束,他能够凭良心觉得自己所做的违背规则的事很不好,产生负疚感。根据康德(1788 年的著作[1974 年版,第 127 页及以后])的说法,美德"对我们来说是尽善尽美的东西的最高要求,我们对幸福的追求,以及最高的善",对于动物来说肯定是陌生的,只凭它们不懂任何关于"幸福"的概念就可以推断出这一点来。吃掉了羚羊以后,狮子就已经满足了,事情仅止于此。一顿美餐也能使我们人类觉得满足,但是无可否认,对于大多数人来说,要想生活幸福,还需要更多的东西——至少,所有生活在福利国家的社会里并从中获益的人都是如此。

对于规规矩矩的行为,我们的理解是社会性的行为,而恶习则相反,是一种不符合社会需要的或者反社会需要的行为(里德利 1997 年的著作)。在这个方面,基本道德(智慧,正义,勇敢和节制)自古以来就得到了高度评价(而且甚至在我们各个社会里都是如此):

——智慧表明一个人有能力思考，他的行为是对还是错；

——追求正义的人决不想损人利己，相反，他会考虑他人和他所处的社会的幸福康乐，并要求周围的人和他持相同态度；

——勇敢的人全力以赴寻求真和善，即使他自己的生活要面对不利的后果也在所不惜；

——有的人为自己的生活和行为举止设定了界限，在决断中不掺杂自负的成分，他们的行为总是适可而止。

首先我们要解决一个问题，就是说，对人类的这些要求是否切合实际，或者仅仅是一种“异想天开的道德观”。此外，“美德是一种与美好生活相适应的特殊看法，对于每一个支持这样的美好生活的人而言，拥有这种美德是非常有好处的”，如果像马基（1981 年的著作，第 241 页）这样有批判力的伦理学家都这样写的话，这也必须引起我们的思考。请耐心一点读下去。本书后面的章节将有助于澄清这个非常重要的话题（希望如此）。

无论如何，有一点是明确的，没有哪一种动物曾经产生过这样的想法——现在也不会有——让道德来指挥其行为。那么，这种被洛伦茨（1963 年的著作）称为类似道德的行为方式又是如何产生的呢？这里尤其指在很多动物身上都可以看到的搏斗习惯，这种习惯性的搏斗有助于——在决斗中——显示哪



一方实力较强，而胜利者并不会致弱者于死地（即使有，也仅仅是一种例外）。其中显然有一种制约互相残杀的机制，这种机制使同类能够照顾弱者，这往往就使我们联想起某种道德行为，而这两者之间实际上没有什么共同点。

传统行为研究的代表认为，支配个体行为的首先总是维系本种族的延续，所以同类残杀非常少见，而我们今天不仅从动物界了解到了许多表现完全相反的例子，而且我们也必须从另外一种事实出发，即没有哪种动物会考虑自己种族的延续，它考虑的只是自身繁衍的利益（可参阅福格尔 1989 年的著作，福兰特 1993 年的著作，乌克提茨 1995 年 b 和 1997 年 a 的著作)。至于事实上为什么决斗中胜利的一方一般不会伤害失败者或者干脆致其于死地，原因就在于这种行为对战胜者（至少是间接地）有利(参阅维克勒 1989 年的著作)。这种解释听起来虽然有点荒谬，事实却的确如此。在一个集体之中，一只富有伤害力的动物在一开始的时候的确可以占据绝对上风，因为它除掉的对手越多，自己得到的雌性就越多。虽然如此，但是，随着时间的推移，它碰到同类中其他对手的可能性越来越大，这样它也必须承担被对手伤害或者杀死的风险。集体中有伤害力的竞争者越多，每个个体在决斗中被强大对手打垮的可能性也就越大。所以，如果你每次都饶了被战胜的一方，你也可以指望，当你处于战败者的

地位时别人能够放过你，这样当然就会好得多。这同道德显然没有什么关系。我们甚至不能说其中显示了某种公平的行为，或者说动物懂得诸如同情怜悯之类的东西。

所以，即使某只动物战胜了它的对手，并且放过了这个对手，我们也不能说它就很好，或者，即使某只动物某一次咬得太重，把战败的同类给咬死了，我们也不能把它归到充满恶意的一类里去，这都是完全错误的。对于动物而言，没有什么是对，什么是错，——它们只关心自身的生存，而它们在其中运用的策略越灵活，对它们也就越好。如果真想寻找道德举止正确的榜样，我们的目光可不能投在动物身上。但是，那些除掉自己同类的动物，它们同样不应该因道德的缘故吓倒我们。不过，我们必须承认，我们自己的行为——不管是它好的那一面，或者是它不好的那一面——其根源都与我们“作为动物的过去”息息相关，而且，相对而言，我们根据道德尺度来评价这种行为也还只有很短的一段时间。

由于在人类进化的过程中允许一切以自身利益为准的时间最长，由于没有产生良心概念的时间最长，由于没有法律禁止的东西，由于没有美德或者十诫，——是的，也许正是因为这些缘故，所以恶才一如既往地吸引着我们，这种恶就体现为一种仅由自身利益驱动的行为。当然，这一类的行为并不



总是意味着伤害或者干脆干掉其他人，因为一般而言，如果这些人安然无恙地活下去，而且还能尽可能地活得久，这对自我中心的人来说更加有利。道学家当然会在这里举起手指提请注意，并且强调说，就符合正统道德的正确行为而言，这一点恰恰不是重点之所在——这里已经产生了对美德的需要，还有不得涉及自私动机的道德信念，……但事实上没这么简单。我们不能抹去我们的过去，道德并不总是一种善意的东西。

人类为什么总想显得好一点

——人真的想显得好吗?

义务属于伦理学里的一个基本概念。根据康德(1788 年的著作［1974 年版］)的说法，义务是惟一的一种道德感。这话说得好。但许多人都打着“义务”的幌子为自己的行为辩护和辩解。像教师、警察、法官以及其他的一些人，他们总认为自己是专管正义和秩序的人，在他们日常的职业生涯中，义务已经成了一种标准的陈词滥调——尤其当行为对他人有所不利的时候，人们常常都会用到这个词。当然，比如说法官有义务将有证据证实了的杀人犯绳之以法，这一点谁也不会提出质疑。不过，从总体上来说，履行义务的过程总是问题出现的好机会。

众所周知，在第三帝国期间，这个犯罪的政权

里有许多军官和大量随大流的人都仅仅是履行了他的“义务”。确切地说，当时和后来都有许多人用他们的义务作为他们行为的遁词，或者至少用它来为自己辩白。也就是说，他们是由于“尽本分”而犯下杀人罪的。同样，德意志民主共和国边境官员对着那些仅仅想到另外的地方生活的人开枪，他们也是尽他们的“本分”。“责任感”自古以来就是一切集权国家的工具，还有武装力量或秘密警察的间谍，他们对各自服务的政权都同样可以称得上非常忠实，但也正是出于这个理由，他们会杀死别的与他们毫不相干的人。说到底，当刽子手夺取被判处死刑的人的生命的时候，他也只是在履行自己的“义务”，而不管这个被执行死刑的人究竟干过坏事没有。

对于那些沉醉于自己职责的人，即使其职责无关他人生死，举个例子说吧，就算是对一个要求别人正确填写某张表格的官员，我们很多人都深表怀疑，这也不是没有原因的。一个比较宽容的官员，如果他能够容忍你填错出生日期，接受看上去相当凌乱的申请表格，无论如何，这个人得到的赞许肯定比一个“特别看重职责”、要求形式正确无误的人要多。同样，在我们看来，与那些板着面孔执行其“职责”要求罚款100马克的警察相比，对超速行驶睁只眼闭只眼的警察当然也要讨人喜欢得多。我们可以在这里举出具体生活中的许多例子来，不过我觉得我们也不必举出那么多的例子来，因为读者显



然知道我们所说的是什么。虽然，履行职责可能是一种道德上的要求，但是，由于始终都在履行职责的人可能令人非常厌烦，不受欢迎，所以有所怀疑也是完全恰当的。亚当·斯密就已经发现了“道德感”同纯粹按照习惯的行为之间的矛盾之处，他就此写道：

“对这种行为的普遍规则的尊重就是，人们对义务感的真正定义是什么，这是人类生活中一项至关重要的原则，它同时也是惟一的一项原则，这项原则可以引导大多数人的行为。许多人行为举止都很正派，他们知道终其一生都应当避免任何一种比较严重的指责，但这些人可能从来也没有真正感觉到，我们是基于他们得体的举止而赞同其行为，至于他们的行为，那只是出于对他们认为一般适用的行为准则的尊重而采取的（斯密 1759 年的著作，[1926 年版，第 243 页]）。”

照这么说来，很多人希望自己“善”，其原因仅仅是想尽可能避免任何令人不快的事情发生。

但是，从这个角度来看，到底什么才是善呢?如果是一个好人，他只是遵守人们普遍接受的——或者是他所处社会的大多数成员接受的，尤其是由他的政府和立法者所设定的——价值观念和规章制度，如果仅仅是这样的好人，那么善的情况就肯定不好，当然，我们这里所说的善是这样界定的：它指的是在理想主义的传统范畴里，道学家所反复鼓

吹的内容。我曾经提到过“理想主义伦理学的没落”（乌克提茨 1993 年 a 的著作），并且指出，一般而言，我们对人类不能要求太高，这种要求不能超过人根据其生物社会学属性所能承担的限度。一个人，每一个人，都希望能够过上美好舒适的生活，这是事实。人在特定道德价值观念和规章制度中有可能生活得很好，但也有人有这样的认识，即，只有站在与理想道德相反的立场上，他们才有可能实现较好的生活。否则，也就不会有贪污贿赂，不会有人偷税漏税，不会出现偷摸扒窃，当然也就更不会发生谋杀事件了。也就是说，在特定道德体系所界定的善与对美好生活的憧憬之间，总是横亘着一条距离相当大的鸿沟。

而且，如果一个人希望达到他所处社会的道德观念所要求的善，那么，从另外一个角度来看，他完全有可能做出极其残忍可怕的事情。在这个方面，造成创伤的例子不仅包括特定的历史时期诸如第三帝国，而且，在整个世界上，在许多人的日常生活中，也在这方面提供了源源不绝的素材。为了把我的意思表达得更清楚一点，我们可以以死刑、赞成死刑的人及执刑人为例来进行阐述（参阅米勒 1998 年的著作）。

自古以来，世界上大约有 100 个国家频繁使用这种方式的刑罚，而且更确切地说，如同多数地区所保证的那样，只是针对“重罪行为”。但是对于这



一点的理解却存在着分歧——并非任何地方都只把谋杀或大屠杀定为重罪。因为，在有些国家，像制作和展览淫秽色情材料、婚外性行为或偷盗等，对这些“犯罪行为”也完全可以宣判死刑。而且，人们还可以用好多方式来执行死刑。仅就美国而言，其行刑方式就五花八门，例如电椅、毒气室、注射毒药等等，或者用枪毙或绞刑的方式除掉被宣判死刑的人。在另外一些国家，死刑还可以用斩首或投石击毙的方式执行。要求对大屠杀的人执行死刑，这可能还比较简单，但是如何执行死刑呢？这也同样简单么？刽子手会怎么想呢？他必须具有一种什么样的心理模式呢？为了达成“上帝的意愿”，有的人会因违禁性行为把年轻妇女的下半身埋在土里，并向其投掷石块直至其死亡，在他们这么做的时候，这些人头脑里又想着什么呢？（这是 1997 年发生在伊朗的真实事件。）

无论何时，公开处决都具有相当大的吸引力，在某种程度上很受人喜爱。至于那些津津有味的看客，如果说他们在那里只是为了看到刑罚的执行，使正义（而不管是什么样的正义）得到伸张，如果这样想的话，那又未免过于幼稚了。令人担忧的是，在我们灵魂深处潜伏着一种非常丑恶的嗜好，当可以观看的事件——类似对罪犯施行绞刑之类——打着“更高价值”以及上帝或国家（有时也可能合二为一）的幌子得到了合法化，我们就会厚颜无耻地

跟从它。有一点似乎是一种佯谬的怪论：在过去的任何一个时代，刽子手的“职业”虽然实际上受人唾弃，刽子手仿佛是游离于社会之外的人，然而许多人却绝对不会愿意放弃在刽子手“工作”时旁观的机会。伪君子并不亲自做成那些肮脏的交易，为此他们需要其他的人，并借助这些人成功地完成其工作，如此得到满足。此外，直到今天，有些国家还在进行公开审判（我简直不敢设想，如果在我们这儿重新适用死刑，而且处决的过程可以任人参观，一切又会是什么样子）。政治上的训练可以导致这样的情况：人们会从根本上欢迎对他人的公开杀戮。这就类似于乔治·奥威尔的那本相当压抑的小说《1984 年》，小说中的“党”就要求，即便儿童也要兴高采烈地参加公开绞死“敌人”的活动。或者，比如中国，直到最近还或多或少在进行公审（而且这种状况显然还会继续下去）。但是隐藏在这种现象背后的还不仅仅是意识形态的问题：这是一种植根在人内心深处的破坏性的行为因素。只有在具有了这方面的心灵或心理社会学上的基础之后，才有可能在思想上进行灌输。政治上的教导本身并不能说明，为什么过去我们这个地方处决罪犯似乎总像在庆祝一个公众节日一样。



我想，理性的论证根本没法把死刑的问题阐述清楚。相反，人类似乎喜欢惩罚别人，尤其是在他能够对这些人声称他们损害了“更高的价值”，并且

威胁到了公共利益的时候。毕竟，无论在什么地方，死刑都无法完全遏止此种刑罚所指向的行为。美国也有死刑，然而大规模杀人犯和系列杀人犯却简直像瘟疫一样流传开来（莱通 1989 年的著作），而在伊斯兰国家，就算有投掷石块砸死和斩首这样的刑罚，也无法根绝像“未被许可的性接触”这样的行为。

因此，如果把“善”理解为遵守宗教或政治所推动的价值观和规章制度，那么，从另外一种角度来看，这种“善”往往就会表现为人们随时都会觉得是恶的行为。许多人都认为同他本人所处的集团保持一致是非常重要的事情，而且，为了不断证明自己是这个集团的一分子，因此，他们很有可能在对付集团以外的或者想法不同的人和“异己分子”的时候，做出许多骇人听闻的残暴行为，这也正是我们的出发点。其原因深深地隐藏在我们的进化史之中（参阅第四章）。

人类想不想“善”呢？对这个问题可以如此回答：就本集团的期望而言，他希望“善”，因为他在这个集团内部可以感觉到一定程度的保障。当他能够从中得到好处或有望善报的时候，即使不是现时现报，至少以后也会在“阴间”得到报偿，要不然，从另一个角度来说，他害怕受到惩罚，那么他也想达到“善”的要求。显然，这一点决非一个集团之中每一个人的写照，而且，正如前面说过的那样，

情况显然也是不断变化的。

人类多多少少总希望自己与动物之间有着显著区别。归根结底，人类总是坚称自己具有“特殊的本性”，而且，人能够判断善与恶——不管是哪种意义上的——的区别，这看上去也正是人的自由的标志。而萨弗朗斯基（1997 年的著作）认为，正是这种区别索取了它的代价：结论依然是恶。很显然，一只狮子要弄死它的小狮子肯定是因为别无选择。而人呢，一个杀死（人类的）婴儿的人，他却可以有选择，可以不这么做。但是事实上，杀死孩子却可能成为一种道德标准，这种情况也是有可能出现的。比如，如果一个雅诺马马妇女留下她的孩子不杀恰恰不受欢迎，她还有什么别的选择呢？情况显然只能是这样：由于没有按照自己所处的集团的习惯去做，她就会被别人判定是不道德的人，而且还得为此承担责任。所以，我们的看法再明确不过了，善和恶往往不由人来选择，它只不过是一种既定模式，严格地受到各个群体所处的历史阶段的限制，而从历史这方面来说，它也的确带来了从前的“生物经验”。

我们还要再强调一次，世界上并不存在绝对价值，——所以世界上也没有绝对的善或绝对的恶。虽然如此，我们大多数人还是凭直觉知道，在我们的行为范围中，善和恶都意味着什么，或者可能意味着什么。不过，即使是在这个行为范围之中，恶



也显然比善具有更大的吸引力。这倒并不一定意味着每个人至少在私下里都是喜欢恶的（不管是哪种形式的恶)。但这种看法的确流传甚广，包括宗教和神话，童话和传说，包括小说和电影，绘画和音乐，总之，在我们的一切文化领域里面，都为恶赋予了一种不可忽视的意义。其中，恶既是指绝对的恶，或者如果要说得更好听一点的话，就是相信恶“本身”是存在的，同时也指非常具体的存在于人类各种行为之中的恶——从卑劣的谎言和阴谋到损害他人的财产，从明抢暗偷到放火、强奸和谋杀，统统包括。整个内容包罗万象；事实上，人们的一切所作所为无一不对旁人产生影响（而且我们还要撇开人类对动物所犯下的所有罪行不谈)。过去，人们总是在这个问题上使用一种非常廉价的办法，把这一类的行为归咎于“恶魔的力量”，认为这种力量可以主宰人们的思想。(所以直到今天都还有驱除魔鬼的行为存在。）为了发动战争，许多民族都想到了使用本民族的神祇，即战神，它不仅能够为人的行为提供辩护的理由，而且还操纵控制着人们的行为。

如果没有恶，善又会是个什么样子呢？如果没有恶，或者根本就不存在恶，那人们也就没有必要存心向善了。向善的愿望——不管我们对善的具体理解如何——不仅与人类同恶的斗争如影随形，而且这种愿望还促使人类照顾恶的存在，以免这种斗争不能继续进行下去。人类显然非常需要恶的存在，

这种存在为人类的道德和法律体系提供了良好的题材。人们可能也要考虑一下，如果没有各式各样的恶，如果每个人的行为始终都能得到别人的欢迎，那么，整个身份地位的意义也就丧失殆尽了。但这只是一种极其荒谬的臆想，我们完全没有必要在这方面浪费时间。我当然不想为任何一种形式的恶进行辩白，但是，如果要对恶的存在以及它的无所不在有所质疑，那也根本不现实。人们只好闭紧双眼，塞住耳朵，而且还要坚信，人类自己绝对是问心无愧的。



二 恶为什么这么吸引我们

我们的灵魂和肉体
日益沉溺于阴郁、疏忽与罪恶之中，
而懊悔，这可爱的消遣，
我们以此为食，就如乞丐同他的虱虫。

夏尔·波德莱尔

有谁不曾千百次地遭遇，
他因一种下等的
或者愚蠢的行为而难耐心喜，
而他这样做的原因，不过
因为那是一项禁忌。
我们不是有着持久的愿望，
违反我们的法律，仅仅

因为它必须被当成这法律而已？

埃德加·爱伦·坡

“……才知道他们是赤身露体”

《旧约全书》讲道，在人类——亚当和夏娃——偷吃智慧树上的果实之前，一切都是井然有序的。当时他们的确赤身裸体，但却对此一无所察。夏娃受到毒蛇的引诱，偷吃了禁果，而且还让亚当也吃下了禁果。“他们二人的眼睛就明亮了，才知道自己是赤身露体”（《创世纪》第3章，第7节）。自此以后，人类始终也不曾从这种令人极度沮丧的认识里恢复过来。具有辨别是非的能力，这就是它的命运。认识到自己赤身裸体，以及别人（常常是异性）赤裸着身体，这一点使我们内心惶惑。但正是这种意识使我们沉迷，虽然我们也知道其中带有某种“恶”的成分。正因为如此，色情文学才成为了我们文化史上一个重要的因素。归根结底，遭禁的东西，一切离经叛道的东西，都在吸引着我们。

另一方面，旧习俗的卫道者也可谓无所不用其极了，他们不仅直接攻击性欲和性方面的要求，而且还规定了种种惩罚措施用以防范。（说到“惩罚措施”时，有些人难免会想到一度盛行的贞洁带，可



以极为有效地阻止妇女的任何婚外性行为，使她沦为其丈夫的纯粹财产。）至于今天，在许多国家里，这方面的惩罚还能有多大的意义，我们将在最后一章里提到。在有些地区流行对女孩行割礼，这将使妇女丧失性行为过程中的一切满足感。长期以来，作为（天主教）神学的奴仆，西方国家的大多数哲学家不断提出这样的主张，要求用理智来控制人们在性方面的要求（参阅卡尼柴德尔 1998 年的著作）。"数百年来，西方国家的思想始终无法摆脱诺斯替教派二元论和斯多葛派禁欲主义的影响"（登茨勒 1998 年的著作，第 192 页）。在这种情况下，威尼斯人乔万尼·卡萨诺瓦的恋爱历险，尤其是他毫不掩饰地对此进行报道，这一方面激起了人们的愤怒，另一方面，他也演变成了性自由的代名词，还曾因此得到过人们某种程度的钦佩，甚至到今天都还得到人们的推崇，这一点也就没有什么可奇怪的了（参阅齐尔兹 1960 年的著作）。按照那个时代的道德观念，即使不说他是个坏人，也绝对是个很不道德的人，与此同时，他却受到了（现在同样如此）别人的钦佩，其原因也正是由于他逾越了现行社会制度。

实际上，今天所有从自己的角度描述恶的作家——不管是从哲学和伦理学的角度，还是从生物学或其他角度——都有一个共同的出发点，即，恶与我们的生活息息相关，而且还具有强大的吸引力。皮佩（1997 年的著作，第 7 页）这样写道，"恶可以

青云直上，因为恶在吸引着……，而由于善并不引人注目，由于它理所当然，它几乎成了无聊的代称。”瓦特松（1997 年的著作，第 17 页以下）则这样写道：“我的指头并没有说有什么坏的事情将要发生，而是说，恶早就已经——早在很久很久以前就已经——伴随我们左右了，不仅如此，它给我们的一切行为都投下了阴影。”毫无疑问，不可能脱离我们的文化历史来考查恶。鬼魂、恶魔、魔鬼、女巫、吸血鬼等等，他们都是文化虚构丰富多彩的产物，人们用他们形象地对恶进行描绘。这一类恶形恶状的形象教育我们应该学会害怕，同时他们也唤起我们与之交锋。

例如，天主教就完全清楚来自恶这一面的长期诱惑。在《新约全书》里，甚至耶稣都受到过魔鬼的诱惑：“……魔鬼……将世上的万国与万国的荣华都指给他看，对他说，你若俯伏拜我，我就把这一切都赐给你。”（《马太福音》第 4 章第 8 节）耶稣拒绝了，但诱惑始终都非常巨大——今天，人们可以在政治和经济界大量的贪污贿赂事件里找到其蛛丝马迹。不过，魔鬼早就绝足此类事件了；一只用钞票塞得鼓鼓囊囊的信封就足以让人眼红心热了。今天主要由检察官和法官与这一类的诱惑进行斗争，但是收效平平，原因是大多数人都不像耶稣那样坚若磐石，决不动摇。我们根本没有必要借助恶魔来对恶进行具体的想象。恶真实地存在着，它就存在



于人类的形象之中，潜伏在我们每一个人身上。我们甚至不必做出任何不好的事情，但是如果坦诚一点，我们就必须承认，我们在侦探小说或电影里看到的某些流氓无赖的确会给人留下深刻的印象。我们甚至会对他们中的大多数人感到同情，并且希望他们能够逃脱警察的追踪。但是，相对而言，实际生活中的例子比任何小说或电影都更能反映出这一点。

几年以前，奥地利有一个著名的大骗子，他常常在国际上活动，不巧，他被泰国警方关押了起来(他早就在全球各地饱尝过牢狱的滋味了)，并被递解回国，回到了奥地利。警方在曼谷（同往常一样，当地总是非常炎热）让他身着短裤上了飞机，把他押送回维也纳。维也纳却非常寒冷，他只好哆哆嗦嗦地上了维也纳机场的交通车。几个同机的奥地利人以前在媒体进行报道时看到过他，他们都提出了抗议。这以后，报刊杂志连着几天都收到了愤怒读者的来信：如此这般地对待人纯属侮辱人格，不重视人权，至少应该给他找一件暖和点儿的衣服……过了几年，这个人被释放出狱，他甚至提出申请——形式上正确合法（他是奥地利公民）——担任（奥地利的）联邦总统职务——这也根本没有什么让人吃惊的地方。他的申请虽然缺少足够的赞助声明，但人们也表示了一定程度的好感，而且人们对他也一直都抱有一定程度的好感。人们可能会问：

这究竟是为什么呢？他是个罪犯，连小孩都知道。他诈骗了财政局、银行和保险公司的巨额财产（似乎没有人知道准确的数字是多少，但有时会听到或者看到大约七千万马克的说法）。关键仅仅在于，这个人既没有强奸某位妇女，也没有夺走自己祖母的退休金，而是诈骗了一些机构，而这些机构在大量公众（当然不止是在奥地利了）眼里都是相当不好的。大家都听说过这样的故事：有人许多年一直老老实实地向保险公司交纳保费，等到他遭受灾难时却什么也得不到，因为保险公司援引了他合同上毫不引人注目的小字，而且它们又有自己的律师，当然胜算也会多一些。它们这么做也是合法的，但却使投保人非常生气。此外，他们还会受到对那些有权有势的机构无能为力的感觉的困扰，这些机构躺在钱堆上，背后有狡猾的律师在撑腰，它们显然一切肆无忌惮。这时出现了这么一个人，他居然能够做到，百万百万地夺走这类机构的钱财（具体是哪种货币则毫不重要）。就算这个人严重地违反了法律，人们还是会对他表示一定程度的好感。大多数人当然不会轻易承认这种好感，因为如果这么做，人们几乎会觉得自己也在犯罪，或者至少有点嫌疑，不过，至少人们在私下里还是可以对其抱有好感的。从抱有好感到被人视为同类，距离可以说只有咫尺之遥。



不过，人们越是由于受到社会的制约而为真正罪犯的同类感到羞耻，就越不在乎把自己想象成侦

探小说或电影里虚构的罪犯。比如说美国早期西部地区的带枪牛仔，所行之处，遍地尸骨，没有任何法律能够干预他们的行为，他们就是特别受到别人钦佩的人物之一。克林特·伊斯特伍德在意大利西部片《无名的陌生人》中扮演的独特的主角是一个沉默寡言的孤独骑士，他来到了一个小城市，并在短短几天之内把这个小城彻底搅了个天翻地覆。他刚一抵达这个城市就枪杀了三名男子，强奸了一名妇女。他毫无怜悯之心，行事强硬，严苛无情，极其残酷。影片最后表明，他到这里来是为了给他的兄弟复仇。他虽然冷血无情，却得到了大多数观众的欣赏，其原因显然是，他的行动是针对一大群阴险狡诈的胆小鬼以及堕落的市侩小人，他们不仅残害了他的兄弟，而且显然从来都没有扪心自问过，从来没有发现他们自己的道德有多么贫瘠，而且将来也不会这么想。看到这里，人们甚至可能觉得善战胜了恶。

不过，我们毕竟要看到，我们置身于这样一个“美好的传媒新世界”，这个世界已经描绘出自身的真实，而它不怎么坚强的性质也出卖了这个真实的世界，这个世界的伦理道德观念也很快陷入了一片混乱。有人说，今天的青少年每天有四个小时置身于“电视暴力”和“录像暴力”的环境之中，此外，他们的想象和话题多数也围绕着暴力展开（武尔姆1995年的著作），如果事实真的如此，那么我们的确

到了值得警惕的临界点了。暴力和性往往如影随形，联系紧密。令人惋惜的是，这样一来，我们生活中一个积极的方面就沦为了不良势力的附庸。由于媒体的作用——至少在带有西方特色的工业社会里——性的方面早已失去了禁忌，旧习俗的卫道士们只会令他们自己显得滑稽可笑。但是钟摆已经在朝着另外一个极端摆了过去。显然，现在几乎没有哪个导演不在片子里使用与性有关的场面，而且，事实上任何一部电视剧里也都“容纳”着各种各样的性交戏。显然，就电影屏幕、电视节目和录像带而言，很多人对那些与暴力搀杂在一起的性场面持着一种欢迎得多的态度。

“……他们……才知道自己是赤身露体”——在天主教的传统里，这是一种令人沮丧的认识，这种认识使人类从一开始就认为自己犯下了过失，而在今天，对于很多人而言，这种认识已经不再重要了。(生物学上）有一种陈词滥调，认为人类的性交不一定非得带着繁衍的目的，而是可以为获得乐趣而性交。天主教性道德（而且不仅止于这一个方面）的代言人因此对不是为繁衍而进行的性交大加挞伐，因为世界上不应该有什么可以引起我们的兴奋和快感。这样，他们同我们自身的本性发生了一场激烈的争斗，而对性交始终不断的欲求恰恰是我们本性的特征之一。“世界上有多少人，性行为就有多少种不同的方式”（多尔西 1925 年的著作，第 451 页），



这样的说法虽然有点夸大其辞，但是人类性行为的方式的确非常丰富，这也是无法否认的。此外，在其他物种之中，显然只有矮种黑猩猩在这方面或多或少与我们具有共同之处。它们交配次数很多，而且不断变换姿势，甚至还把性当作一种和平解决冲突的方式（参阅戴蒙德1998年的著作和瓦尔1991年的著作）。显然，它们根本不会考虑道德方面的问题，而且，它们也不会在乎某次性行为是不是为了进行繁殖的目的。不过，它们的行为当然也不会受到（传统）禁忌的干预。

人类则完全不同。有的人试图为只发生性行为而不进行繁衍进行辩护或辩解，而这些尝试也不过是徒然的牺牲罢了。例如，德里施（1927年的著作，第67页）就认为，虽然不能毫无保留地支持“不进行繁衍的性行为”，但是，在特定的情况下——可能是指结果相同的情况吧——也可以让性欲得到满足：“虽然这样不是‘必要’的，但还是‘可以允许’的，因为如果不这样的话，所造成的损失可能更大。”

在目前的西方文化圈里，这一类的性欲同恶根本没有什么直接的联系。不过，婚姻破裂确实是不道德的（而且，众所周知，婚姻破裂甚至能够把美国总统排挤到堕落的边缘），而特定的性倾向和性行为则始终都被视为不道德的，或者甚至会构成犯罪。例如，在许多国家里，鸡奸或兽奸（同动物发生性

关系）在目前（或者不久以前）都属于应受惩罚的行为。与未成年人发生性关系和乱伦行为一样，都被视为犯罪。尤其是后者，在很多方面都值得注意。如果是在双方自愿的情况下发生，为什么兄弟姊妹、母子或父女之间（这里指出的是可能存在情况中最主要的几种）的性关系就一定要受到禁止呢？这里可能涉及两个方面。

一方面，我们可以想象，近亲之间实际上常常发生性关系，而且比人们一般可能愿意想到的还要多。（应该强调的是，这里说的并不是儿童或少年受到比他们年长的亲戚的影响而导致的性滥用。）胡诺尔德（1970 年的著作，第 41 页）就母子之间的乱伦关系这样说道："母亲对儿子非同'寻常'的照料，以及儿子对母亲异乎'寻常'的殷勤，这一类的关系相当多。"但是通常不会有人发现这一类的事情，所以（这一类情况中绝大多数）也没有哪个检察官能够采取积极行动。显然，兄弟姊妹之间的性接触也同样不少，但是类似事件多数也非常隐蔽。不管是否禁止，只要没有妨害任何人，而且也没有任何人——除了其中的当事人之外——有所觉察，也就不会形成公共道德或法律上的问题了。

另一方面，禁止乱伦的禁忌又几乎无所不在。比绍夫（1985 年的著作）从生物学和心理学的角度对此提供了许多有趣的细节。避免近亲性行为的生物学基础在于物种退化的危险，使乱伦产生的个体



的"能力"下降（动物和人都是如此）。所以，在许多文化里，乱伦方面的禁忌都被形成了社会规章，"这也以文化特征的方式反映了种系发育的'情感逻辑'"（迈尔 1982 年的著作，第 118 页）。这也可以对古老的种族史上的封锁和文化上的规矩之间的紧密联系给出一个很好的例子（参阅乌克提茨 1993 年 a 的著作）。受到进化论和遗传学的影响而对乱伦设置的障碍，也就为禁止乱伦的文化传承提供了所谓的先决规定。从文化人类学的角度来看，也可以对此进行另外的解释，也就是维威罗（1988 年的著作，第 303 页）所描述的那样：

禁止乱伦的理由同禁止手淫的理由一样——即为了加强社会对个体的控制（以及那些打着社会旗号出现的事物对个体的控制）。家庭内部的性交行为（或者也包括不按规矩的性交行为）会导致混乱：一个在性方面能够自给自足的家庭，同一个必须与外界发生婚姻或者性关系上的联系的家庭相比，前者对社会外界的需要显然要小一些。而且，一个团体中的个体越不依赖于外界来满足自身的需要，外界的控制也就越难进入这个团体内部。有资格结婚和发生性行为的男子和妇女是社会的一种资源，而且，同一切重要的资源一样，他们和他们的行为都要服从于社会为他们规定的规章制度的指导。

这一点听起来说服力很强。但是看问题的这种角度和方式仍然没有回答我们，究竟为什么要对社

会加以控制。对动物界普遍的优势追求的行为研究和社会生物学可以回答我们的这个问题。这就是说，为了能够真正理解至关重要的文化现象——这里指的是乱伦的禁忌——，我们就必须再进一步深入下去。

这里我要插一句。我想说的是直接原因与根本（间接）因素之间的区别（参阅迈尔 1979 年和 1993 年的著作）。其区别在生物学上相当重要，尤其是在分析社会现象时，其意义尤为重大。在这个具体问题上，（人类）避免乱伦以及禁止乱伦的直接——最明显的——原因可以从社会控制这个方面来找：禁止乱伦在各个社会里都非常重要。这种现象的根本原因则要深一些，涉及到了生物学的范畴：就像前面说过的一样，对乱伦的禁忌是防止人类出现退化现象的极其有效的办法。所以，威尔松（1978 年的著作）认为，从种群遗传学的角度来看这个推论比较容易理解，即任何一种避免乱伦的战略很早以前就在人类社会里广为流传了。①

今天，带有西方特色的工业社会为什么仍然认为违反乱伦禁忌的行为（血亲相奸）无耻下流，并且应当受到惩罚呢？问题依然如故。在这些社会里，



① 种群＝一定空间里某种类别的生物个体的总和，这些生物相互之间（至少有可能）在性方面具有联系，并世世代代在遗传上保持联系。

相当有效的避孕药早就得到了应用，因此，惟恐乱伦行为产生畸形儿的心理似乎也在很大程度上站不住脚了。此外，从这样一种关系里也可能——这种可能性是不能排除的——产生正常的健康孩子。既然如此，为什么还是要把乱伦关系归入不道德（而且非法）的那一类里去呢？（比较亚历山大 1987 年的著作）既定道德准则的支持者和警察一般来说很少关心“不道德的”“非法”行为“正面的”后果——禁忌就是禁忌，而且经验证明其存在时间往往相当长久，直到道德规范和准则有所变更，也就是说有所松动为止。对乱伦的禁忌就是一个绝好的范例，它显示了道德准则是怎样因生物学的缘故而产生，又在很大程度上能够不受文化变动的影响顽强地存在下去的。

违反乱伦禁忌的行为特别容易让人联想到圣经上的原罪：当父母子女或者兄弟姊妹都赤裸着身体的时候，他们实际上根本就不应该觉察自己赤身裸体，如果他们明知故犯，则其行为就很不道德了，如果他们还故意去追逐性的乐趣，那就更是无耻之尤了。值得注意的是，整部《旧约全书》都包含着近亲婚配的情况。否则，仅凭惟一的一对夫妇又怎么能够繁衍出这么多代人呢!？当然了，这里还可以想到比如古代埃及法老极其普遍的近亲婚配关系，近亲婚配——不考虑可能存在的生物学上的不良后果——也并不总是到处遭到人们的唾弃，而且也不

见得损害了什么道德规定。

无论这个话题多么有趣，我都不打算再在这里深入探讨下去了。不过，就从这个有待进一步研究的主题和问题里面，读者们可能也已经产生了某种初步印象了。我们要讨论的是恶在吸引着我们，也就是说，违背现行有效的道德观的行为在吸引着我们，我们并不是"主动"情愿，自觉自愿地遵守道德准则。当然了，现在对这些违反规定的行为也要作不同处理。显然，我们中的一个或一些人有时甚至会认为杀人也无损于道德，他们会觉得相当公正（想一想死刑吧！）。

有时候，我们也会做一些事情，这些事情虽然不道德，我们却似乎并不觉得它有什么不道德。显然，找出"正确的"道德标准对于我们来说的确很难。总的来说，我们在"道德"方面可能还有太多事情要做。也许我们应当对自己的道德要求低一点。我希望下面的内容能够把这个意思说清楚。

体现在生活琐事中的恶

几年以前，我参加过在汉堡举行的一次论坛，主题是"道德的本质"。[1] 论坛开始的时候，我们获



[1] 所有在这次论坛上所作的报告都结集以同名出版。我在本书中也引用了其中一些文章。

知讲坛后面有一个饮料柜。中间休息的时候，我们可以到那里去取饮料喝，不过，每次取走饮料以后都应当在旁边桌上的一个小篮子里放 1.50 马克。第二天早晨报告开始之前，会议主办者的一名助理走到讲台上说这里显然产生了某种误会。她说，那些饮料不是免费的，篮子里还少 20 马克；请忘了付钱或者不知道每种饮料应付 1.50 马克的人把这点小数目补交过去，她将非常感谢，云云。不过，她这番彬彬有礼的提醒并没有起到什么作用。因为到了当天下午，篮子里少的 20 马克并没有补上，相反，里面又缺了 25 马克。看来无人收款是行不通的，有些参加论坛的人不付钱，或者付的钱比规定的数目要少。下面还有一个例子。我当时在纽伦堡参加另外一次会议，值得一提的是，其主题又与道德有关。夜晚的时候，我想从房间的吧台里取一瓶白葡萄酒喝。但是装在瓶子里的尽是水。然后，我把冰箱里所有的饮料都取了出来，发现概莫例外，全部都被人换成了水。肯定是某个客人，在他挨个喝完这些饮料以后，又不辞劳苦地在所有（喝空的）瓶子里灌上水，然后小心翼翼地把它们封上。这样他就不必动用自己腰包里的钱，而我则只好放弃临睡前喝一杯的习惯了。

我们每个人都已经对诸如此类的例子见惯不惊了。此类事件就属于我所谓的体现在日常琐事中的恶。在这种恶里面，往往充满了各式各样心术不正

的小花招，这些举动常常不会受到惩罚，因为它们都小而又小，微不足道，要不就是因为根本就抓不到“作案人”的缘故。类似行为还有诸如坐公共汽车时逃票、偷窃报纸、排队买车票时加塞儿，五花八门，不一而足。不过，这一类行为最集中的体现还是要数撒谎。

由于谎言也违背了伦理学的基本要求，所以我们说它是真实的反义词，而哲学家也在对此进行反复研究（比较巴鲁齐 1996 年的著作）。不过，有些人也并不把这看得十分严重。伏尔泰甚至认为，一个人必须像魔鬼一样会撒谎。他也常常能够为此找到理由，尤其当他不想表明自己是“危险”文章的作者的时候，那些文章可能会给他带来——而且他本来就同教会和政府势不两立——最大的危险。这位伟大的启蒙思想家可不想成为一个殉道者。但是又有谁能责备他呢！我们现代这些有先见之明的伦理学家认识得非常透彻，他们知道，如果想始终都说真话，那研究就很成问题了。马基（1981 年的著作）就认为，虽然在分工合作的条件下对这种要求可以理解——在合作中，人必须能够信任别人——，但是对自己的敌人或竞争者也老老实实则一点也不可取。从对动物行为及其进化的研究中我们已经知道，自然选择创造了混合的战略（莫尔 1998 年的著作）：有时候这一种行为方式比较有利，有时候则要选取另外一种方式了。我们平常的生活也与此类似：



有时候可以说真话，而换个场合则有必要使用谎言。我们每个人都知道这一点。前些时候，我的一个老校友告诉我，他的——现在 16 岁的——女儿令他非常担心，因为她总是说真话，从来也不会讲一句谎话，而这一点已经常常使她自己（以及她的父母）陷入一种非常尴尬的境地。这种情况是可以理解的。只有伪君子才会对此显出吃惊的样子。

多种多样、花样繁多的谎言——从无害的礼节性谎言到危险的欺骗——与我们的生活息息相关，无法分离，它又如此普遍，无所不在，以至于我们实际上不能不把它看做起源于我们人类进化之中的生存战略的一部分（比较佐默尔 1994 年的著作）。虽然我们并未因此得到专利权。就像前文所说的那样，尤其是黑猩猩，它们同样会耍各种欺骗的花招。但是，不管我们的行为特点同其他生物有多少相似之处，我们人类的骗术却达到了特别高超的地步，这主要与我们意识的复杂程度有关。“在这个意义上，眼光长远、有计划且又具有战略性的谎言形成了一次质量上的飞跃”（德讷 1994 年的著作，第 106 页）。我们不可能期望一只黑猩猩设计出长期有效的战略来欺骗同类。而人则可以——尤其是当这个人干的是政治这一行的时候。

当然，我们不应该撒谎。我们很明白这一点，而且我们每个人从小就听父母和老师讲过无数遍这样的话，已经听得够多的了。但是，一般而言，我

们也很容易学会，在很多场合并不适合讲真话。礼节告诉我们不能对祖母说，别人避开她的原因是因为她面目可憎，而且还有口臭。如果我们知道某个同事和老板之间保持着非常好的关系，那就肯定不能对他说我们觉得他一无是处。这里我们还可以举出许许多多同类的例子。看来，事实可能比谎言还要容易使我们陷入极其尴尬的境地，尤其是当事实涉及我们自身的时候，而且我们必须想到，其他人会无耻地对此大加利用（而这种状况，与其说它是某种偶然现象，倒还不如说早就形成了一种规律）。“所以我也有”，叔本华因此说（1840 年的著作[1980 年版，第 756 页]），“那种权利尽全力保密，以免别人知道以后构成攻击我的武器，同时我也有理由这么做，因为我……必须……想到其他人是绝对有可能怀有恶意的。”情况可能并不像我们希望的那样——但是我们任何一个人的周围都不可能只有善意的人存在。我们必须采取预防措施，以免成为谎言、阴谋和诽谤的牺牲品。

那些“能够”撒谎而且非常善于“用谎言欺骗”别人的人相当令人钦佩。有些人甚至对自己非常恼火，因为他是一个“蹩脚的骗子”。作为一个骗子被人揭穿的情形是相当尴尬的。因为谎言常常可以——作为借口——为其他的行为提供辩护。在查票员的面前，坐公共汽车逃票的人总是想方设法进行辩解，比如说他的票丢了或者一下子没法找到；欺



骗自己起了疑心的妻子的丈夫则会装做有什么紧急的公事要谈；没做完家庭作业的学生则说自己突然发烧，以此作为“解释”。在诸如此类的事例以及大量其他类似事件之中，总有许多说谎的可能性，但并不是每个人都能够把谎撒得真正天衣无缝，而且也并不是每个借口都能用在相应的情况下。

但是，为什么撒谎又在如此之广的范围内遭到人们的抵制呢？为什么实际上撒谎处处为人所不齿呢？最初肯定不是因为道德的缘故；一直到我们进化的晚期，谎言同不道德、真实同道德之间的联系才算建立了起来。对于旧石器时代靠狩猎和采集为生的部落成员来说，真实有时就意味着生命的维系。如果史前人类不把食物源的真实信息告诉同一群落的人，或者发现了敌人来临而不出声示警，那么，其行为的后果对于整个群落来说都是非常可怕的，而且撒谎的人本身可能也会成为自己行为的牺牲品（乌克提茨 1997 年 a 的著作）。不过，一旦涉及到了食物源，我们石器时代的祖先常常会做出跟前文所描述的那些黑猩猩一模一样的举动来。这个结论是可想而知的，因为就算是到了今天，一旦涉及到食物的时候，人类的自私就会表现得极为明显，这一点在危机关头尤其突出。

很明显，一个完全由说谎者构成的社会，一个从来不说真话的社会，是不可能存在的。在我的生活中，我必须能够在一定程度上信任我周围的人，

以及他们所说的一切。当我来到一个陌生的城市，向某个人打听某条特定的街道、某个宾馆或者某个博物馆时，我不希望别人故意指给我一个错误的方向。假如我的表停了，需要向别人请教确切的时间，那么我也希望这个人给我一个我需要的答复。反过来也一样，别人也必须而且可以这样寄希望于我，我会实事求是地回答他们的这一类问题。一般而言，我们这样做的时候也并不觉得有何困难。当陌生人向我们打听时间的时候，任何一个人也不必担心告诉他一个准确的时间会给自己带来不利。但如果出现了危机，在粮食紧缺的时候，有人发现了一个货源充足的商店，那他一般都不会心甘情愿地随便告诉别人，在什么地方还能找到点儿吃的东西。也正是在这样的时候，谎言才会对上当的人产生作用，因为此时找到食物显然是性命攸关的头等大事。

“谎言意味着扭曲、颠倒、伪造和彻底否定事实”（巴鲁齐1996年的著作，第30页）。如果说某人是个骗子，他肯定不会把这当作一种奉承；“骗子”是一种侮辱性的称呼。但是，对事实的扭曲还可以分很多级别，从无害的扭曲到危险的扭曲，从有益的扭曲到有害的扭曲，等等。如果一个公司职员上班迟到了，他最好还是撒个谎了事，比如说他遇到塞车，交通拥堵云云。如果事实上是他睡过了头，或者一开始就没打算准时上班，那么，撒个小谎对他来说反而要好一些。如果一个公司里每一个工作



人员上班都姗姗来迟，而且各有各的理由，那么这个公司迟早总有一天会彻底垮在这些谎言者手下。就像任何一个经济体系或者社会体系一样，一个企业只能养活一小撮吊儿郎当没有责任感的人，这些人的存在都是以牺牲别人的利益为代价的。只要数目有限，侵占他人成果的人对整个社会倒还不足以构成很大的威胁。我们在动物的世界里也可以看到许多同样的例子。

莫尔（1998 年的著作）提到过，有些乌鸦只管抢夺周围邻居筑巢的材料，而不是自己去找。但也只有当其他愿意从远处森林的边缘取来材料的乌鸦足够多的时候，这样的情况才能维持下去。雄性青蛙和蟾蜍中的“人造卫星”就是一个能够给人留下深刻印象的例子（比较福兰特 1993 年的著作以及乌克提茨 1997 年的著作 a）。众所周知，雄性青蛙和蟾蜍都是聚集在一起“大声歌唱”来吸引雌性。但是它们的叫声不仅需要许多精力，而且还会带来危险，因为除了它们希望的雌性之外，这叫声也会引起天敌的注意。有些雄性则降低了这种风险，尤其是节省了精力，它们的办法就是干脆不加入合唱，而是默不作声地（作一颗“人造卫星”）呆在用力鸣叫的雄性附近，试图拦住走近的雌性。尤其是对于那些比较受气的、社会地位较低的雄性来说，这种策略比较有成功的希望，也比较有效。但如果雄性青蛙或者蟾蜍中大部分都知道这么“想”，希望减少消

耗，都呆在那儿不作声，那么整个种群都得不到好处。如果只有寥寥几只雄性青蛙或蟾蜍在叫，雌性青蛙或者蟾蜍就没法听到它们的叫声了，整个种群也就必然面临灭绝的境地。只有当少数人这么做的时候，这种“欺骗”才显得有点意义。

在自然界中，欺瞒诡诈的主要目的还是为了繁衍的需要（与此相关的还包括寻找资源）而广为流传。也就是说，欺骗同伴的行为是生物界不断上演的保留节目。但是，就像道金斯（1994 年的著作，第 254 页）所写的那样，自然选择“增强了生物辨别同类行为真伪的能力，这样来把大规模的欺骗行为控制在一个相对较低的水平上”。一般说来，这种相互制约的机制所产生的效果就是，使坑蒙拐骗的倾向不会过于突出。同所有其他种类的动物相反，智人就能够以一定的策略来算计别人，有条有理地推断同类的行为，以避免受到制约。并非每个人都是个中高手——而且为了整个社会的利益，我们也应当为此感到欣慰。另一方面，我们这些同类通晓各种花招，了解如何才能减少消耗，并“廉价地”获取许多东西——他们也确实具有某种魅力。如果有人能够“功成名就”，人们不见得会对他抱有好感，不过嫉妒倒是有可能的——但对他的羡慕则是肯定的。“他到底是怎么做到的?”而其他的人——那些没能“功成名就”的人就会翻来覆去地想这个问题，并且绝对会产生一种肯定是他们自己做错了



什么事的印象。这绝对不是道德上的问题，而是事关策略。看来，能够以最小代价赚取最大利益的成功者的座右铭就是："什么事都可以干，只是不能被人抓住。"

在这种情况下，日常生活中的恶反复出现也就没有什么好让人惊讶的了。反常的是有一种人越来越多，他们并不怎么考虑如何为自己捞到好处，而是充满了对旁人的嫉妒，并且花费大量的时间不遗余力地阻挠他人取得成功。那些喜欢造谣中伤和爱搞阴谋诡计的人，虽然他们还没有做出什么犯罪行为，但这种人实在危险。因为他们给社会带来的一切都是灾难，这些人实际上比窃贼或者骗子还要可怕。因为，就像莫尔（1998 年的著作，第 68 页）所说的那样："骗子迫使社会创新发展"，而专搞阴谋诡计的人则不会这么做，他们一般来说都是奉公守法的公民，从来也不寻衅滋事，给官方当局带来麻烦，从外表上看，他们都是绝对正派的人。所以他们才成天算计，吹毛求疵地把同事的任何一个小错误汇报到老板的耳朵里去，检举任何一个把自己的狗牵进禁止动物入内的公园的人，一发现有车停在禁停区里，他们立刻就会叫警察。为了便于读者识别，我把这种类型的人称为"不怀好意的邻居"。我们都认识这样的人——他们事实上往往也正与我们比邻而居——有溜须拍马的人，有伪君子，有市侩和庸人，他们构成了大部分的告密者，因此，在政

治结构有所变动的时候，他们的危险性比一切常见的小偷、骗子和诈骗犯都要大。任何一个在社会上有点敏感性的人都不会喜欢这样的人，即使（或者恰恰就因为）他们事实上什么不公正的事都没有做，仅仅只是履行自己的“义务”而已（参见上文!）。为了正义，我们的社会需要其中的成员真诚正直，出于同样的原因，我们也要避开和排斥告密者和背信弃义之徒。

亚历山大（1987年的著作）在他的种族史最新的章节里认为，对人类具有主要影响的产生敌对情绪的力量就是其他人的存在（这样的人还越来越多）。所以也就无法避免发生利益冲突，出现道德问题。“为了整个社会的幸福，或者为了每个人的利益，只有做到使每个人的利益都保持一致，这才算得上是道德高尚的决定。但这几乎不可能做到。”（亚历山大1988年的著作，第131页）如果能够做到每个人都一样，那就不存在道德上的问题了，“道德高尚的”决定也就根本不再成其为高尚了。事情很清楚。由于智人的生物社会学特性，他们总是成小群体生活一起。在本书中我们还将多次提及这一点。所以这里先要说明一点：有的集体小得一览无余——其中的成员彼此了解深刻，互相指点，在这样的集体里面，社交方面的控制多数都能畅通无阻地得以实现，无须白纸黑字规定社会上的规章制度。一般来说，我们也都认可父母、祖父母或者哥哥姐姐（虽



然经常感到很勉强）可以拥有某种特权，对我们的行为产生某种影响。但是，当我们松开绳子放任我们的狗在城里跑来跑去的时候，对面的史密特夫人最好置身事外。她要做的就是——各人自扫门前雪。

无论如何，根据我们心理上与生俱来的一切，我们总是倾向于直截了当地获得利益，尽快满足我们的需求。“对不劳而获的生活的追求，或者再坦率一点：对娇生惯养的追求，贯穿了人类历史的始终”（库布 1998 年的著作，第 121 页）。就像《圣经》里劝诫人们的那样，挥汗如雨去赚取自己的衣食，这并不是人类系统发育的程式。盲目地或者鼠目寸光地获取利益不能使社会体系稳定下来，社会体系——根据自然规律——要的是诚信可靠和相互帮助。因此，我们的心灵里必须生出附加的程序。其中包括设身处地地为他人着想，也就是移情作用或者同情心，对所获得的帮助和优遇等等付以良心的回报和满怀的感激。有的作家（阿洛特 1992 年的著作，比肖夫—克勒 1991 年的著作）强调，移情作用是灵长目动物社会智慧及其演进至关重要的特征。这一点也是可以理解的，否则人类社会的演进根本就不可能实现；相互敌对或者干脆互不关心的人是不可能组成一个集体的（比较第四章）。

我们可以坚信，日常琐事中表现出来的恶是我们与生俱来的天性（要想否认这一点于事无补，而且也并不现实），而它也在社会发展的过程中使相反

的机制得以成长：防止说谎者、骗子和诈骗犯过于猖獗的机制。不过，这种机制很难防范“魅力十足的骗子”——他们善于为自己编织楚楚动人的外衣并从中渔利，对于俗话所说的小偷小摸以及坐车逃票的人也同样无能为力。但是，对于一个整体上运转正常的社会来说，这种人的影响并不太大。打个比方来说，只有在肆无忌惮偷取四邻筑巢材料的乌鸦越来越多的情况下，事情才会令人忧虑。

莫尔（1998 年的著作）在这一点上表示担忧，他指出，近年来对诸如抢劫商店、偷税漏税、骗取保险金以及挪用社会福利费用等犯罪行为持无关痛痒态度的居民比例（比如在德国就是如此）呈上升趋势。我手边没有找到明确研究这方面问题的资料，但是，坦率地说，我对这种趋势的出现一点也不感到惊讶。其原因并不能简单地归结为人类整体上越来越坏，更多的还是要从我们政治和经济制度的发展上去寻找答案。比如说一个拿最低退休金的人，每一分钱都得掰成两半花，你真的能够指望他得到社会保险机构头头的“礼遇”？这些人退休以后可是能够得到相当好的待遇，能够到加勒比海去度假的呢！如果报纸上正在连篇累牍地报道有人以 30 亿马克的价格购并了一家超市，而一个无业青年恰恰就站在它面前，这个青年能够得到必恭必敬的待遇吗？当财政部长一边翻来覆去鼓吹节约，另一边却领着任何普通雇员都无法企及的高薪的时候；当拿着最



高薪金的经理要对一个企业——这个词是怎么说的来着——“良性消肿”时，也就是说，把成百上千的人推到大街上去，对其死活不闻不问，而经济类的报刊对此还赞誉有加，——在这样的时候，大街上随便哪个心里有点社会正义感的小人物都必然会觉得有点不对头。

不，如果确实能够觉察到公共道德沦丧的趋势，我们一定要非常严肃地扪心自问，为什么它会趋向堕落。就在全世界的金融市场把成亿的马克和美元倒来倒去“重新组合”的时候，人们对位卑人贱的工人和职员的要求仍然是要他们在道德上循规蹈矩。而支撑这个市场的系统的代表却得到了我们的一切支持和忠诚，这恰恰代表了他们监管的权力。比如说一个在欧洲联盟新型经济结构压力下丧失了自己财产的小农场主，要让他们明白这一切就不是那么容易。只要条件适宜，日常琐事中表现出来的恶仍会继续存在下去。

不过，有批判力的读者会问，我到底是如何界定日常琐事中的恶的。这里姑且简单一点说，如果一个人故意危及他人的身体或者包括身体和社会两方面的生存，那就不再成其为日常琐事中的恶了。这种恶就形成了货真价实的恶，我们将在下一节里对这种恶进行深入的分析。无论如何，前面几页已经对日常琐事中的恶进行了反复形容。如前所述，在极端的情况下，对自己企业搞“良性消肿”的经

理有可能将人逼到自杀的境地。在这种情况下，他的行为就要定义为“货真价实的恶”了。无论如何，他为自己的行为找了一个所谓更加崇高的目的作为挡箭牌，而且又没有直接迫人自杀，这样也就没有人抓得住他的把柄，能够正式指控他犯了杀人罪。从某个特定的角度来看，他的行为是符合道德规范的。但就其行为的后果而言，我们的态度却——有理由——截然相反。听起来似乎有点玩世不恭，但事情就是这样，人们对道德有两种不同的评价标准，我们生活在一个充斥着双重道德的社会里。不过，这决不意味着我们要找机会为真正的恶行辩护，致使独裁者和暴君自己或指使别人为所欲为。与此相反，在特定条件下，人们却有可能为日常琐事中的恶行进行辩护。因为“善意的谎言”常常可以防止事态恶化。但以人命为代价的事情则不能维护！我们必须更加密切地关注这样一个事实，即人类自相残杀的行为尚未得到制止。

所谓的恶与真正的恶

卡姆斯（1956年的著作［1968年版，第30页］）说，人类具有“两副面孔：如果他不爱自己的话，他根本就不会爱。当死神在邻里之间飞来飞去的时候，只要观察一下您的邻居就行了”。关于自爱的问题我们以后再谈（比较第三章和第五章）。刚才我们



已经谈到了“恶邻”，而且，就像我所想象的那样，别人所遭受的不幸即使不会让人心满意足，一般来说也能借以排遣，我们对这种现象也没有必要再作进一步的说明了。看起来是一群好奇的人在事故现场四周激动地围观，其实无庸置疑，其中没有谁会对出车祸的人抱有真正的同情——只要你没有忘记，每个人都为自己没有躺倒在大街上成为车祸的牺牲品而深感庆幸，这也是自然而然的。

人类文明的约束使恶能够保持自己的魅力。而在人们将某种行为称为恶行——无论是日常琐事中的恶还是真正的恶——之前，别人任何一种“不同的”行为都会引起我们的兴趣。我行我素地对待风俗习惯的人——即使他们并没有做什么“坏事”——他们得到的并不只是嘲弄，而且绝对还包括别人的钦佩，因为他们做了大多数人从来也没有做过的事，因为大多数人都过于“世故圆滑”，没有勇气越雷池半步。许多人受到的教育就是成为一个循规蹈矩的“小人物”，他们必须费尽心力以避免小人物的收场——如果他们确实能够觉察到自己有规有矩的行为有什么不对的话。要想知道小市民和伪君子是怎么在特定条件下摇身一变，成了某种程度上的恶魔，只要看看纳粹政权当政期间的恣意肆虐的情形就行了——其间有数以百万计的人充当了纳粹政权的帮凶。除了其他暴行之外，那个时代所发生的一切直到最近——甚至直到今天——依然历历

在目，它清楚地表现了“异类”的魅力借着有目的的煽风点火，竟能演变成为惨绝人寰的犯罪行为，同时还唤起了人类潜在的破坏力。迪特福尔特（1989年的著作，第152页以下）就此如是说：

“如果我们头脑深处没有某种与生俱来的东西存在的话，再怎么天才的煽动家，再怎么肆无忌惮为经济霸权服务的帝国主义政策任何时候都不可能挑起一场大战。而我们一般都倾向于对自己不了解的、可能比较‘特殊’的同类抱有某种畏惧和猜疑的态度，而且这种畏惧的倾向往往会演变成盲目攻击，直至同类相煎的后果，这种习惯把我们所有人都变成了煽动家和帝国主义潜在的牺牲品。”

我们总是倾向于进行二分法的思考，而这种倾向在我们心里形成了特别的自我和他人的形象（安特魏勒1994年的著作），其中的后者又很容易演变成敌对者的形象。所以真正的恶是无法遏止的，破坏性的行为几乎可以无坚不摧地到处蔓延。阿道夫·希特勒，一个“宗教创始人阴险卑鄙的变种”（萨弗朗斯基1997年的著作，第285页），以及他领导下的政权为这种观点提供了一个骇人听闻的论据。

从本质上来说，我认为“破坏性的”行为就是侵略性的行为。在洛伦兹（1963年的著作）之后，人们一再深入地对侵略这个概念进行批判性的探讨，而且有许多错误的理解直到今天都还在影响这种探讨。洛伦兹（1963年的著作）认为所有的生物都具



有一种侵略性的本能，这种本能在动物身上还有着某种积极的意义。他认为，战斗的行为可以为群体或家族制造出特别大型善战的保护者，例如给人留下了深刻印象的美洲公野牛或者雄性大狒狒。这一类身经百战的个体可以更好地为其群体及群体中其他的动物提供保护。社会生物学的观点认为，不是物种的维护在控制动物的行为，控制其行为的是个体在遗传学上的生命延续，行为的传统研究者对这种观点尚不了解。但是达尔文（1871 年的著作）所认识到的规律却非常重要，即性的选择使那些在战斗中获胜的雄性赢得了更多的繁衍机会。此外，人种学家——在达尔文的传统上——也说明了为什么猛烈攻击的行为只会在同类之间出现（同类的袭击)。“在我们所观察到的动物战斗之中，有百分之九十以上都是发生在同类之间，而且主要是雄性对雄性”（ 汀贝尔根 1968 年的著作，第 13 页)。这也是可以理解的，因为同类都有同样的需求，它们会因为领土、食物和性伴侣而相互竞争。从某种意义来说，同类总是最可怕的对手。

攻击的意义，以及在动物的世界里普遍地存在着攻击的行为，就这一点而言，只要不是满脑子的浪漫主义思想，就没有人会对此有所置疑。泰格和福克斯（1971 年的著作，第 209 页）归纳得很简短："It is a necessary force in the evolutionary processes taking place in any sexually reproducing species. There has

to be competition in order for natural selection to occur。”翻译出来就是说：“攻击是进化过程中一种必要的力量，这种力量在任何一个有性繁殖的物种身上表现得很明显。没有竞争就没有自然选择。”（虽然作者背上了强盗的名字，但我们也不能借此把别人引向错误的结论。）对于洛伦兹（1963年的著作）来说，动物的攻击行为同道德评价毫无关联，这一点却是非常重要的。他推崇竞争性的同类之间的斗争，因为从生物进化的角度来看这一点具有其积极意义，所以也就只好用“所谓的恶”来形容了：对我们人类来说，互相挑衅决斗的雄性动物似乎有着某种程度的恶，实际上它们的行为却是为一种“善良的目的”服务的。在洛伦兹的攻击理论里面有三项内容是针对有着巨大分歧的争议的：

1. 认为攻击的本能是一种自然存在，一种人和动物都有的要求得到满足的本能。如果这种本能受到遏阻，它就会自发地找寻一个出口（“本能郁结模式”）。

2. 认为人类有可能阻止这种本能总是以暴力和破坏的方式宣泄出来，因为人类能够为这种本能找到其他的宣泄途径（例如在体育竞赛里获取激情的满足）。

3. 猜测正是人类的文明真的把人教化得非常危险，因为在人类社会中个人的默默无闻会削弱钳制攻击的机制，而这种机制（遏止残杀）在其他生物



身上却是非常有效的。

所以，我们可以在洛伦茨关于文化批判的文章里看到他的急切警告，提醒“人性的衰减”，以及真正的恶在价值标准日益模糊、在我们社会关系和自然环境的破坏中的定位（参阅洛伦茨1973年、1974年和1983年的文章)。

最新的看法认为，攻击性的行为并不是由自身的本能引起的。哈森斯坦（1972年的著作）认为攻击性的表现在生物学上可能有各种各样的诱因，这种表现也出现在其他的（生物）关系上，比如为了进行繁衍，为了保护地盘，为了明确在团体中的地位，等等。人们必须承认，攻击性的行为有着各不相同的动机，必须设身处地地进行考察（参见欣德1991年的著作)。

人类的情况又如何呢？人类真是（根据其文明的情况!）一种特别有攻击性的生物吗？施托尔(1968年的著作）认为，在所有的脊椎动物中，除了几种啮齿目动物之外，智人是惟一一种具有摧毁同类的习惯的动物。我们常常可以在文献中看到这样的看法。就像最近对黑猩猩的观察所表明的那样，这种观点已经站不住脚了。虽然不必说与我们亲缘关系最近的物种会“有”毁灭同类的“习惯”，但我们看到黑猩猩对付同类的事实，这是不容忽视的。值得一提的只有阿恩海姆的黑猩猩群落里发生的戏剧性事件。1980年9月，族群中地位最高的雄性黑

猩猩的统治被另外两只公黑猩猩推翻，而且很快就伤重不治了（参见瓦尔 1993 年和瓦特松 1997 年的著作）。尽管如此，人类的互相残杀（Homizid）仍旧是一种在其他物种身上也会出现的特别引人注目的现象。根据莱斯特（1994 年的著作）的说法，以下几种行为是有区别的：

——蓄意谋杀；

——伤害致死或打死；

——因情感而杀害（没有杀害的目的），以及

——国家或法律授权的合法杀害[①]。

前面已经提到过，杀害幼童的行为常常是控制人口的手段，而莱斯特（1994 年的著作）在某种程度上把这种行为当成了一种特殊情况来处理。此外值得一提的还有种族灭绝（Genozid）：在第三帝国的集中营里对六百万犹太人的系统灭绝，这在历史上和在现实生活中都一直是最可怕的例子。

无论是在道德方面还是在法律上，人们对同类残杀的各种形式有不同的看法，他们普遍认为蓄意谋杀是其中特别可憎的一种，应该受到最为严酷的惩处。众所周知，杀人犯的动机可能有多种。嫉妒、金钱、勒索等等是“传统的动机”。这些动机在理智上都是能够理解的，而追求刺激的杀人和系列杀人



① 一方面包括死罪，另一方面还包括警察杀死罪犯的情形，例如枪战的情况。

的动机则要到精神病理学的领域里面去找。这一类的谋杀往往是同特别可怕的现象伴随在一起发生。(例如 1989 年在莱通所发生的案子)。因宗教的动机杀害他人的杀人犯明显带有精神病的迹象。但是与此同时还有一点值得一提，在许多民族的各个时代里都有把人作为祭品供奉神祇的事情发生，这不仅“平常”，而且在道德上也是合法的。这一条对于前面提到的焚烧“女巫”也同样适用。那些出于意识形态或宗教的原因杀人的恐怖分子也觉得自己的行为完全符合道德标准，他们杀人时常常毫无计划地寻找牺牲品。就像最近的许多例子说明的那样，恐怖主义的目标总是打破社会结构，在国家内部重新分配权力，或者使一个特定民族或特定人群的待遇得到改善。在这种情况下出现的就是政治性的杀戮，这种杀戮在我们的文化史上任何时候都记录得很详尽。许多皇帝、国王、伯爵、部长和总统都死于非命。

阿恩海姆的黑猩猩群落里每次发生事件都让我们想到，在一个动物群落里追求高高在上的地位，或者说想要驱除地位高的个体的倾向，其原因就在于扎根在种系发育里的动机综合。但是黑猩猩在另一个方面也给了我们很多深思熟虑的素材。从 1974 年到 1978 年，尼日利亚有两群黑猩猩争斗得非常激烈，最后，失败的一群就此灭绝，其中存活下来的——都是母黑猩猩——被战胜的一方抢走（参阅福

格尔 1989 年的著作)。在这种情况下，我们是不是就可以使用战争这个名词了呢？这些黑猩猩算不算种族灭绝了呢?

我想在这里重申一次，动物——包括黑猩猩在内——并没有道德观念，不管是这里提到的情况还是其他情况，我们都不能说是蓄意谋杀。无论如何，这些都不过是所谓的恶，而且我现在还要把这种称呼用到另外一些意义上去。但是，许多我们熟知的恶行并不是一蹴而就的，而只能根据从种系发育中产生的行为方式来进行推测，这种推测比较容易理解。这里还要提醒读者，我们在前面强调过，对于人类社会不同的社会现象要区别其可能的和根本的原因。此外，我们也不能把对动物群体的观察看做是没有意义的事情。所以，福尔梅尔（1995 年的著作，第 75 页）就他观察的两群黑猩猩之间的战斗提出，“没有理由认为这种情况不典型，草率地把它们看成是例外或者病态：黑猩猩是在打一种战争；此外，在提到‘战争’的时候，我们使用了多少个引号也并不重要”。

作为集体暴力（迈耶尔 1981 年和 1990 年的著作）的代名词，战争与人类历史的每一个阶段都交织在一起。有人认为所有的恶都伴随我们的文明而来，但是，恰恰相反，我们必须认识到一点，史前人类一丝一毫也谈不上温和，要说石器时代的人没有暴力倾向，那绝对是伊甸园骗人的童话（参阅艾



波—艾伯斯费尔特 1984 年 b 的著作，莫尔 1987 年和 1993 年的著作，泰格与福克斯 1971 年的著作，维比克 1998 年的著作，威尔松 1978 年的著作，乌克提茨 1993 年 a 的著作，1998 年 a 的著作)。达尔文（1871 年的著作）毕竟已经注意到了，我们最早的出身都来自野蛮和草莽。19 世纪另外一位作家卡斯帕里（1877 年的著作，第 282 页）断言道："宁静和伊甸园式的和平的任何一种状态都……体现了一种理想，而这种情形却是从来也不曾实现过的。"（而且这一点直到今天也没有得到实现。)

不过，我们的文明为争斗和战争制定了新的框架条件。一场"高尚的"战争之于黑猩猩就同我们种族发展史上的祖先一样，简直是不可想象的。而到了"文明人"（我故意在这里加上了引号）的时代，由宗教引发的战争却造成了无数的牺牲者。自负的领导者深知如何激起其臣民（?）的爱国热情和民族自豪感，并将他们自己的行为解释为顺从上帝或者人们普遍接受的"高级力量"，由于这种领导人及其国家形象的发展不断膨胀，争斗和战争达到了新的规模。这在发生过两次世界大战以及越南战争和许多次其他大屠杀的 20 世纪达到了顶峰。在 20 世纪里，核武器、化学武器和生物武器的发明使技术领域对战争的影响发展到了一个新的阶段。迈耶尔（1990 年的著作，第 534 页）就这个方面强调各国通过武力寻求安全的荒唐行径："如果你用武力打击

我，我就立刻使用我的武力对世界实施打击，以武力重新建筑我的政治地位……”但洛伦兹（1963年的著作）曾经强调过，杀人的技术越高明，杀人也就越容易，因为那些操作远程制导武器的人不会直接考虑其行为的后果——他根本就不可能看到他所瞄准的东西，这话也很有道理。

在这一点上，真正的恶的确同我们的文明一起达到了它自己的结晶点。文明人建立了相当复杂的道德体系，发明了对恶行分别予以惩处的方法，他自以为借助自我意识就能够自由地作出决定，却对自己的同类犯下了最大的罪恶。人类过去和现在都能够作恶，这是他们大脑深层结构所决定的，也就是说，对于所有的人来说，那些早在种族发展史里就已经产生出来的旧的生殖细胞里包含了各种可能的行为，而我们直到今天才认识到这些行为是不道德的（而且是真正的恶），其中还有一些行为甚至会为我们所不齿。迪特福尔特（1989年的著作，第163页以下）在报道中自我批评地描述了在1943年7月汉堡遭到强烈空袭之后，在清理一间起火燃烧的屋子时，他是怎么成为自己毁灭欲望的牺牲品的。这里我把他的报道摘要如下：

“在进行清理的时候，我突然独自一人站在一间起居室里，房间里有着一切小市民气息的奢侈品，其他救援人员都已经离开了这一层……这个房间的中间是一盏庞大的台灯，灯罩上有许多流苏装饰，



这盏台灯安装在一张圆桌上面，这张桌子的玻璃板上还陈列着……各式各样的雕像。最让人发疯的是：那盏灯还亮着……外面是一片肆虐的火海，人们乱七八糟，尖叫的声音此起彼伏。而在我面前，在整个世界天旋地转的中心地带，竟是田园诗一般的世外桃源，是小市民井井有条地追求安全稳定的外在表现……在这个时刻，一种想法在我心里闪电般地一掠而过。机会稍纵即逝。几乎是在同一秒钟，我马上就顺从了这种诱惑。我用双手卷起覆在地板上的地毯，然后猛地用劲一拖。台灯开始摇晃，掉到地上发出一声巨响，玻璃桌子也一起摔得粉碎。一转眼，我就把精心设计的世外桃源变成了一片乱七八糟的景象……”

这就发生了某种事实，它表明我们能够从变乱和破坏中获得乐趣，也就是我们一般很难摆脱的灾祸所造成的魅力。

萨弗朗斯基（1997 年的著作，第 326 页）描述的内容与此倒很吻合：“人都喜欢到旁人身上去找寻自己身上没有的或者已经遭到了破坏的东西，因为他发现这东西不在自己身上——这也就是人与人结仇的缘起。”这个缘起同某种毁灭的兴致一起，使我们有办法对战争的激情以及灭绝整个民族的原因做出解释。但在这里首先还要对自我形象和他人形象的关系再作一次解释。

为了抬高本民族，就必须在空间和时间上尽可

能地扩张这一类的民族中心主义思想，必须追溯到传统的生物社会机制上去（关于这个问题参见莫里斯 1983 年的著作，雷诺兹 1987 年的著作，维比克 1993 年的著作，福兰特 1992 年的著作，福温克尔 1995 年的著作）。为了抵抗外敌，因为对外人的仇恨日益高涨，他可以对“他人”施以可怕的暴行。民族中心论的思想在很多民族的生活中到底占有多高的地位，常常主要体现在“真正的人”的意义到底在哪里；所有其他人的价值或多或少都要低一些。对外和对内事务的这种明确区分主要表现在如下的二分法上面（参阅安特魏勒 1994 年的著作）：

——人，真正的人，完整的人，相反则不是人，不成人，半吊子人；

——真实的，真正的，完美的，选定的人，相反则是不真实的，虚伪的人，不完美或有缺陷；

——亲戚，相反则是非亲戚；

——文明人，驯化动物，相反则是野蛮人，野生动物；

——文化和文化国家，相反则是自然和自然国家；

——纯种相对于杂种；

——善，美好，相反则是恶，丑恶；

——真实，正确，正当，相反则是虚假，错误，不正当；

——合情合理相对于滑稽和可笑。



只要想一想第三帝国时期是如何鼓吹把“下等人”和“纯种雅利安人”区别开来，我们也就没有什么好说的了。但人们还是会想到上文提到的阿斯马特人。无论如何，二分法式的“我们和其他人”的思维自始至终到处都可以遇到，这一点，只要是个眼耳正常的人就不会否认。

任何一个独裁者、任何一个暴君还能找到狂热地为“共同事务”激动的追随者，甚至准备干任何血腥的暴力事件，在这里，“我们情结”以及把其他人或有其他想法的人排除在外的界定标准具有决定性的影响。带着民族主义口号的有目的的煽动蛊惑很少有不起（破坏）作用的时候。对于人类而言，不杀人的禁忌虽然是一种普遍的素质，但这主要还是一种内部事务。归根结底，十诫里“你不得杀人”最早也并不意味着不得杀害任何一个人。《旧约全书》本身就充满了暴力，我可以向任何人推荐不时去翻一翻，尤其是去看看那个“全能的上帝”究竟干了些什么，为了表明自己的行为有多正确，人又是怎样去适应上帝的形象的。我们可以读一读下面的段落：

“但这些国民的城，耶和华你　神既赐你为业，其中凡有气息的，一个不可存留。只要照耶和华你　神所吩咐的，将这赫人、亚摩利人、迦南人、比利洗人、希未人、耶布斯人，都灭绝净尽。免得他们教导你们学习一切可憎恶的事，就是他们向自己

神所行的，以致你们得罪耶和华你们的 神。”（《申命记》第20章，第16～18节）。

如果是代表上帝，代表受到上帝恩惠的民族，那么任何时候都允许杀人，而且这甚至还是一种要求。就在今天还有许多人不想了解宗教和残暴之间的密切联系，即我们自身就拥有成为真正的恶的天分，没必要再良心发现去随便找一个“更高的”“神的力量”当借口。但是宗教狂却自始至终用这一类的“力量”开脱对其他人所犯下的暴行。我们要提防“被照耀者”，以及所有企图代表上帝改善这个世界的人，他们希望以此摆脱罪恶，而且觉得自己完全是受到“道德”的感召行事的。

下面，我一方面要详细探讨这一类生物学的以及进化的机制，它们在很大程度上决定了我们的社会行为，另外一方面则要详尽描述生物在理解我们的道德和不道德观上所起的作用。此外，我的阐述也会一直围绕本书的主题——各种形式的恶所散发出来的魅力，也就是它应得的关注。



三 （被低估的?）基因的力量

为了能够真正掌握
人类的状况，人类必须
像理解文化那样
认识基因的贡献
不要同传统上把自然和人文
科学当作可分割的东西一样，
而要承认人类
进化的现实，
把它当作交互式的。

爱德华·O. 威尔松

关于黑猩猩和人类

在上文已经讲过，智人同黑猩猩在基因上的确有很近的亲缘关系，而上一章援引的对黑猩猩一些行为方式的观察可能会让有的人大吃一惊：黑猩猩的行为竟“和人一样”？或者我们的行为同黑猩猩相似？人类与黑猩猩的基因和行为的相似性令人吃惊，戴蒙德（1998 年的著作）甚至走得更远一些，他竟把今天的人和黑猩猩的两个分支统统归入一个物种，即人属。就算人们不能接受这种分类学或者不如说动物分类学上的建议，智人同黑猩猩和其他“猿人”（!）、大猩猩、猩猩以及其他不到 200 种灵长目动物有很近的亲缘关系却是不争的事实。

虽然林内早在 18 世纪就已经把智人和黑猩猩以及大猩猩归入了同一种类，一个世纪以后达尔文（1871 年的著作，[1966 年版，第 78 页]）又得出了最终结论，“在人类的身体构造里明显有其出身的痕迹”，不过（或者恰好正是因为如此?）神学家、哲学家、社会科学家和不少生物学家仍在努力强调人类“特殊的出身”。这种努力常常显得有点歇斯底里，但是直到今天，他们也还是没有取得什么进展，仍在不断继续下去。我的意见和赫施尔（1998 年的著作）一致，“人类虚构的优越素质”从来（除了在自己的幻想之中以外）就不曾存在过，人类的素质



是根据进化规则（主要是突变和选择）发展起来的。而且还会一如既往地按照这种规则发展下去。这种臆想的素质到底会朝着哪个方向发展，这个问题没有人能够回答，因为进化基本上没有方向可言：就像买彩票一样，（几乎）一切都有可能（参阅乌克提茨 1998 年 a 的著作）。

但是就像达尔文（1871 年的著作）以惊人的清楚程度所披露的那样，我们人类不仅在身体构造方面与同类生物——当然主要还是同其他脊椎动物门的生物——有着非常密切的亲缘关系，而且我们的行为也同我们自身和其他物种的进化有着深刻的联系，所以，无论是从历史的角度看，还是在事实上，物竞天择理论同行为研究之间的关系都是很有说服力的（参阅盖尔维特和索赖哈弗 1997 年的著作，乌克提茨 1995 年 b 的著作）。如果我们认真对待达尔文和他的进化论，那么，我们不仅会永远丧失自己认定的地位（鲁斯 1968 年 a 的著作），而且，我们也有理由说，甚至我们的道德或不道德的行为也不过就是太古以来行为方式的“延续”和“细化”，而这种行为方式最早同道德范畴一点也不沾边，只不过是为了履行生物社会学方面的功能罢了（乌克提茨 1993 年 a、b 的著作）。我们不能忽视黑猩猩及其微妙的行为方式——我们可以从中了解很多东西！

考虑到达尔文理论（社会达尔文主义！）造成的许多错误认识，以及行为研究和社会生物学（绝对

不仅止于其代表人物的疏忽行为）一直以来引起的各种误解，我们有必要强调，“从黑猩猩身上学习”并不意味着我们人类要模仿这种脊椎动物的行为，或者我们得把它当作示范。但我想说明我所坚信的看法，即我们要从黑猩猩身上学习——当然还要向其他动物学习，但其中首要的还是黑猩猩——一些使我们能够对自己的行为有所了解的东西。瓦尔（1983年的著作，第218页）以自己的经验为基础，在这方面产生自己的看法，他的叙述如下：

“在亚里士多德把人称为一种政治性的动物——‘群居动物’——时，他并不知道自己的这种表达方式到底有多么贴切。实际上，我们的政治活动看起来就好像进化遗产的一部分，这一点也是我们同我们亲缘关系最近的动物所共同享有的。如果在我着手阿恩海姆的研究工作以前，有人告诉我这样的内容，我肯定会把这种想法看成是过于相似而不予理睬。但正是这次研究工作使我看清了政治的源头要追溯到人类的起源上去。责怪我有意或无意地把人类的行为模式搬到动物的身上是不公平的——事实恰恰相反；对动物行为的了解加上我对动物的经验使我换了一个角度看人类。”

人们常常会想到达尔文的名言，了解狒狒的人对哲学的贡献比（哲学家）约翰·洛克的还要大。可惜许多哲学家——尤其是在德语国家里——或者没有注意到这一点，或者忽视甚至与此对抗，以便维



持人类在这个世界上的特殊地位。

人类对狒狒和黑猩猩到底有什么好反对的呢?为什么人类一定要拒绝这些近亲呢?为什么人类无论如何都要同它们撇清关系呢?每个动物园的猴子都特别吸引人,每个小孩都喜欢猴子的动作,每个有兴趣的成年人也会在猴山和猩猩苑边上良久流连,在那里待的时间比在任何其他动物的笼子前的时间都要长。也许原因是他在这里看到了自己的影子(?)。但也有可能是因为他对这个影子感到排斥,不愿意同这种“低等动物”发生任何关系。达尔文知道他在说什么,而且对于许多人来说,把他们和猴子联系在一起也还是一种侮辱,即使到了今天仍然如此。也许让很多人知道,人是直接由熊进化而成的,是现代棕熊的近亲,这样比较不那么伤人。但因为这毕竟不是事实,我们不得不勉强接受黑猩猩这个亲戚,也承认长臂猿或狒狒同我们有着较近的亲缘关系。我们不应该高高在上地把它们当作“低等动物”对待,而是实实在在地期望从这些动物身上得到关于我们自身行为基础的意味深长的认识。

对于社会行为的研究,黑猩猩是一种非常有趣的生物。它们善于学习,小黑猩猩会观察大黑猩猩各种不同的活动并进行模仿,特定的知识技能就这样通过“学习”流传了下去。它们分享食物,其举止能够非常无私;它们组成同盟和小团体,对相互欺骗的战略战术也是心中有数。在极端的情况下,

它们也可能对同类展开攻击。我们都很了解自身这一类的所有天性，只不过在这些黑猩猩身上体现得更为明显罢了。

智人的大脑允许语言文字的发展，因此也给了它更为复杂细微的方式用于学习和教授。我们这个分支其他技能的特殊表现也要归功于我们的大脑，它在进化的过程中，在两三百万年以来发生了相当迅速的变化，无论数量方面或者质量方面莫不如此。这样我们才明白了各种不同行为的细微区别，例如控制或欺骗的策略；在我们的政党和其他政治和经济组织中，同盟和小团体的力量也发挥得更上一层楼。至于攻击性的行为，我们也发明了武器和武器系统来进行支持；由于可以有意识地进行思考，我们也就能够对谋杀作出长期细致的谋划。但是，黑猩猩与人类最重大的区别却在于后者能够用道德准则对其行为进行评判，能够分清是非善恶 。虽然“知道”人类可以从以前所有的观察得出结论，一只黑猩猩有时也会做这样那样不该做的事，但迄今为止还没有哪只黑猩猩会想到要制定一个像摩西十诫那样的“道德谱系表”来。

黑猩猩和人类行为的相似性仅仅是纯粹的类似吗？不。只有不再否认我们“同猴子的亲缘关系”，我们才能够认识到我们同黑猩猩不同的能力。黑猩猩当然不会是我们的祖先（那时它们根本就还没有出现），那只是一条在与人类一样的种系发育基础上



独立发展的支线罢了。如果有人能够正确理解行为研究的方法论，他就会明白，“动物同人的比较”既与动物的人性化无关，也不会使人类降格为其他的生物，这不过是在探讨，在进化论的基础上，它们的行为有着相同的根源。我强调这一点是因为有时候会听到反对的声音：“人不是黑猩猩!”不，人当然不是黑猩猩，黑猩猩同样也没有哪个地方看起来是人。但只要我们把黑猩猩和人类的行为拿出来比较就会发现，二者有着不可忽视的相似之处。

因此也就可以理解，研究人员要从黑猩猩着手进行工作，这不仅是因为从这种脊椎动物身上可以看到很多有趣的东西，而且，归根结底，这项工作对于认识人类的本质的确有着很大贡献。如果有人想把大量由此产生的认识隐藏起来，那就实在是愚不可及了。

从社会生物学的角度来看，无论是人还是黑猩猩，或者是其他（群居）生物，其（社会）行为的一切形式，都可以用遗传学的基础来进行说明（概况参见巴拉施 1980 年的著作，福兰特 1993 年的著作，威尔松 1975 年的著作，乌克提茨 1997 年 a 的著作）。社会生物学的观点招来了许多批评家，内行的和不太内行的都有，尤其是那些受到意识形态驱使的批评家，有时甚至使争论变得不那么客观起来（关于其中的分歧参见乌克提茨 1990 年 a 的著作）。但是，由于包含了道德问题的重要内容，所以在目

前的情况下，社会生物学还是不可或缺的。

关于自私的基因和无私的基因

无论过去还是现在，“基因的道德”（鲁斯 1984 年的著作，威尔松 1975 年的著作）或“自私的基因”（道金斯 1994 年的著作）等说法都是引起人们愤怒的原因。此外还涉及到“无私的基因”（斯皮内 1997 年的著作）。这些性质是如何归结到基因身上去的呢？道德——也就是美德，自私或与之相反的无私及利他主义，这些在传统上都是人类独有的性质，就连其他生物也不具备，更何况是基因。克纳普（1987 年的著作，第 149 页）反对道，“人们总想从基因的战略推导出一个彻底的说明，澄清生物世界——包括人类，人类的行为，人类的文化、伦理和宗教等——的……一切现象。”

社会生物学的批判者乐于忽略，而不是真正相信基因自私或无私的说法，其代表人物往往是用比喻的手法来说明。不过，有一点是他们很多人——我是指许多批判者——所不太乐见的，那就是，事实上无私的基因的确存在，因为在生物学和遗传学上都可以找到证据证明人性本善。

相反的，如果找出了自私的基因存在的证据，很可能就会出现一种反对的呼声，因为这样一来，我们作为道德水准高的人类的希望就不得不破灭了。



科学的任务肯定不会是打击或支持人的希望，但的确有很多人想在科学里寻找自己的避难所，以便就那些迫使他们研究的磨人的问题找到令人满意的答复。最大的恐惧可能在于生物学有可能推导出证据，证明我们天生就受到了某种限定，也就是说我们的行为举止早就受到制约，而不能自由决定。在这种情况下，有关道德和不道德的任何探讨——也就是说有关道德或不道德的具体行为——其实也就纯属多余了。这里我要先说一句，社会生物学并不是一种限制性的行为理论，它也不可能让我们对道德问题避而不谈。但是这门科学却能够解释清楚，人类在这样或那样的环境下为什么会有不道德的行为，以及我们到底为什么在道德问题上有这么大的问题。

首先，社会生物学使用比喻的技巧的确值得重视。无论如何，这样一来就从一个全新的视角就我们在社会以及道德方面的行为提出了各种问题。道金斯（1994年的著作，第25页）写道：

“我们的基因就像成功的芝加哥歹徒一样，在白热化的生存竞争中存活了下来——有些甚至长达好几百万年。我们可以根据这一点假定其特定的性质。我认为，我们所期望的成功基因的优势特性肯定是彻头彻尾的自私。基因的这种自私一般也会形成个体自私的行为。”

芝加哥现在已经不再是歹徒的天堂了，但这一点无损于我们要谈的整个情况。道金斯的目的在于说

明，我们的祖先生活在一个危机四伏的世界里。但是狼、狒狒、大猩猩或黑猩猩所生活的环境对它们而言也并不存在温情。它们必须克服自然界的刁难，尤其是同类和其他种类之中的竞争者。在茫茫的荒野之中，没有人能够得到任何馈赠。所以我们史前的祖先也必须保护自己不受到任何可能的伤害，他们必须与敌人斗争，他们中间只有身强力壮者胜出，也就是说那些能够长到繁衍年龄并将其基因传递下去的个体。

只要不用梦幻般的眼睛看自然，你就很容易认识到组织器官的存在明显是由繁衍的利益所决定的（亚历山大 1987 年和 1988 年的著作），这种繁衍的需要也带来了各种各样的争斗。“利益”这个说法可能会导致错误的理解。生物的繁衍活动并未设定任何目标。但是一切生物却都能够从它们所得到的遗传里繁衍下去，并且做到一切能够完成自身繁衍的事情。其中最重要的就是不断保证饮食，当然也包括争取育幼的空间。

在这一点上，有许多行为策略都显得很有效果。我们将在下一章再次谈及这个问题，同时还将看到，生物的行为虽然都是自私的，但它们却能够为了繁衍的利益表现出惊人的合作，其行为甚至可能显得非常无私。特殊的——自私的和无私的——基因到底存不存在呢？



道金斯（1994 年的著作）给人留下了一种印象，

基因是生命中独立的单元，它决定了器官生存的一切，以至后者看上去实际上只是“承载”其基因的“载体”。根据他的观点，生物体就是它自己的基因存活的机器和载体。所以，一只喵喵叫的猫所做的只是它的基因让它做的事情。而一位关心照顾自己孩子的母亲也同样是在听从基因的吩咐行事。这样一种论调就是在生物学上也显得不同寻常，但正因为如此它才不是错误的。

我认为不应当把基因和组织器官当成孤立的实体来看待，认为其中之一即基因对后者即组织器官具有某种程度的支配权。社会生物学把我们的目光引到了那里，这就是遗传素质的“力量”，而这种素质当然也同生物体有着密切的联系。比如说，如果有只猫因此发出了任何一种声音，那么，作为整只猫的身体，它的基因显然也肯定没有喵喵叫，但是这只猫的整个行为也是其遗传天性的表现，这种天性是通过自然选择在进化过程中发展和稳定起来的。

道金斯（1998年的著作）也强调过，组织器官并不是基因和DNA的容器。它们是极其复杂的形成物，其中大多数都是由多得数不胜数的细胞组成的，复杂器官如眼睛还能够转动等等。世世代代以来，某一种类的各个个体之间通过“基因流”联系在一起，自然选择选中的都是相对而言对其“寄主”有更大作用的基因。也就是说：

从长远的眼光来看，基因流里充满了因各种原

因适合生存的基因：因为它们能够对掷标枪有那么一点帮助，因为它们能够减轻有毒物品的味道，或者诸如此类的其他原因。对生存下去的贡献达不到平均水平的基因——比如说导致散光的基因，它会使负载它的躯体变成水平较低的标枪投掷手，或者会使这具躯体不那么具有吸引力，很难找到相应的配偶——则会逐渐消失在基因流之中……基因流中只留下了那些对生存的贡献超过平均水平的基因（道金斯 1998 年的著作，第 41 页）。

此外，人们当然还会想，经由自然选择的进化过程是不是过于漫长了一点，而且还显得没有什么"远见"：这种选择选的是适应特定生活空间的基因，但是生活空间会随着时间的推移而改变，有益的基因素质也就有可能转变成有害的东西。

我想就这个问题谈三点，这样对消除社会生物学的误解可能会有点帮助（参阅乌克提茨 1997 年 a 的著作）：

1. 根据我们今天的理解，生物的基因结构和功能（以及行为规则）的编码组成非常复杂，组织器官的遗传系统也非常复杂，它绝对不只是基因直线型的组合链，其中的基因每次都会表现出互不相同的特定特征。此外，人们也得承认，基因同环境因素有着复杂的相互作用，而我们对这一点的认识还不够深入。



2. 社会生物学家都坚信，（社会）行为的遗传编

程并不一定意味着，个体行为的变异就无关紧要。就像学习的意义是在传统的行为研究范围内得到承认和赞赏的一样，在社会生物学上也很清楚，学习因素以及个体的灵活性（尤其是鸟类和哺乳动物）也有着很高的地位。没有理由再来一次——没有结果的——有关遗传的本质和环境的辩论。

3. 基因和组织器官的区别，抽象一点可以这么说：复制者和载体，这是一些社会生物学家导入的概念，而这个概念绝对意义重大，即使人们必须认为二者关系密切也是如此。作为信息存储器的基因是不灭的，它保证了生命的延续。组织器官却有死亡的一天，一般来说其生存的期限甚至还相当短暂。

社会生物学家的基本观点是，基因具有尽可能扩散并复制许多拷贝的趋势，其观点也只有用这种比喻的方式来说明才有意义。因为它回答了一个看似平常的问题——生物究竟为什么要繁衍下去。从社会生物学的角度来看，这个问题的答案很有说服力：（遗传上）不要子女的倾向和进化形成一对矛盾，这种倾向也因此不会成为社会的主流。巴拉施（1980 年的著作，第 85 页）在这个意义上强调说："生物学上对繁衍的要求无疑是严格的，因为归根结底，子女就是保证以后的世世代代能够在遗传上有所复制的最佳工具。"

但是，显而易见，有一点我们必须看清楚：生物的繁衍并不是基于道德的观点进行的，所有自然

选择支持的健壮的基因都不是根据道德准则选择出来的，因为自然选择并不知道什么叫道德。既然如此，社会生物学的观点为什么又对伦理学的问题意义重大呢，希望我能在下一章里把这个问题讲清楚。

性、道德和不道德

如果在生物的繁殖中不存在哪怕一丁点儿道德的因素，那么，人类的繁衍就构成了伦理问题的一个特别的焦点，而性交本身也成了——至少在信仰基督教的西方国家里是这样——许多道德准则、要求、禁止和禁忌的对象。所以，在各种形式的恶之中，这方面的恶表现得最为突出，甚至比真正的恶还要来得重要，尤其当其中搀杂了暴力的成分时显得更为特殊。本来是一件令人欣悦的事情，而性骚扰、对未成年人的性侵犯、强奸、性强迫直至与性有关的谋杀，这些却成了性行为黑暗的一面（参阅格特尔 1994 年的著作）。因为有的观点——尤其是那些受传统的天主教性伦理学支配的性行为本身绝对不能产生任何快感的观念——认为，色情文学、卖淫、婚前及婚外性行为以及试婚行为等等都是恶行。

同性恋就是一个非常贴切的例子，这种恋情自始至终都在我们所谓开明的社会上很大的范围里被人视为苟且，甚至常常受到刑事制裁。《旧约全书》



里这样说，“不可与男人苟合，像与女人一样，这本是可憎恶的。”（《利未记》第18章，第22节）对此的惩罚必须严酷无情：“他们二人行了可憎的事，总要把他们治死，罪要归到他们身上。”（《利未记》第20章，第13节）过去（现在同样如此），对同性恋者的指责和紧盯不放的原因之一肯定是因为这种行为违反天道。但这种观点所涉及的不仅是性行为的其他方式。传统上常常把有些性行为视为性欲反常，要不就是它不能为繁衍服务，要不就是——所谓的——违反自然。（这两种说法之间显然有着非常紧密的联系。）达尔（1995年的著作）指出了这样一个错误，即以为能够用善与恶来解释自然关系。人类重视以下的观点和推断：

观点一：自然界（在动物身上）没有同性恋。如果同性恋出现在人的身上，这个人就因此在道德上犯下错误。

观点二：自然界（在动物身上）有同性恋。因此人类的同性恋者在道德上就是正常的。

观点三：只有人类才有同性恋。这就体现了我们这个物种的独一无二和无与伦比，它构成了性行为的顶峰。

这三种观点和推断在伦理学上是不适用的。事实上，人们知道动物界有许多同性性行为的例子。因此，福特和比奇（1954年的著作）提出，大多数

哺乳动物身上都有所谓性行为倒置的倾向。[1] 这可能略显夸张了一点，但不管怎么说，就算鼹鼠、狐狸或棕熊有时有同性恋的行为，也并不表示它对我们的道德有任何意义。自然界里同类自相残杀的例子非常普遍，但我们并不能因此就得出结论，认为这对我们也有好处。即使最终证明同性恋特别有人性，我们也不应该把它称作性行为的顶峰，因为这就意味着对异性恋的贬低。

从道德的角度来看，同性恋既不好也不坏。它表现在人类和其他哺乳动物身上，重要的是我们要"正确"对待。也就是说：要承认人类有着各种不同的性倾向，而且只要没有以暴力强求他人，这种倾向就应当受到保护。显而易见，一切其他的性倾向和实践也应当受到同样待遇，只要是成年人两相情愿的行为，那么无论是在床上，在厨房用的桌子上，或者在房间里的地板上，都应该不成问题。

我们可以提出看法，正是那些所受教育特别"道貌岸然"的人才特别注意性的各种形式，他们想掩饰这种行为，将其斥为恶行，或者至少也认为这很不道德。越是受禁止的东西反而越有着特殊的吸

① 从社会生物学的观点上看，同性恋实际上并没有什么问题。其天分的组合决定，不能自己繁衍的个体要为其生存的群体作出贡献。因为不必照料自己的后代，它们就能够协助其兄弟姊妹进行繁衍，以及抚养幼小的个体。它们就这样协助着其群体总的健康。



引力。如果一位父亲明令禁止他成长中的儿子看某些录像片，那么这个儿子肯定会焦急不堪地期待着他能够不受监视地观看上述片子的时刻。而且他也可能因此认识到他父亲的双重道德。我觉得没必要对此进行长篇大论的探讨。欣欣向荣的色情业已经很说明问题了，道德的信徒可能会竖起食指——不过这样也没用，就像天主教会的禁止和要求没法消除许多形式的性行为一样。教会对其代言人规定的独身要求造成了大量的问题，甚至对许多严格规定自己照这种方式生活的人来说也是这样。精神上可能很强大，但肉体始终是软弱的。从生物学上来看，这也是一种策略。

人类同其他生物一样，天生就要进行繁衍。人的进化道路使其能够在性交中感受乐趣，这样，人也可能——在理性决策的基础上——不想单纯地为了要自己的后代而性交。人类文明的选择为今天的人提供了足够的理由限制生育（施罗德 1995 年的著作）。因此他们发明了预防的工具，而且在许多国家里也可以合法堕胎。如果一定要探讨是否“符合自然”，这当然算是一种“违背自然的”行为方式。但我们必须认识到，在不同文化和社会环境中的人对其繁衍的能力——因为文化和社会的原因——也有不同的反应。因此，从全世界的范围来看，除了使用避孕药（这实际上也不是什么好词）之外，还存在着杀害幼童的事实。生物学的计划也因此出现了

文化相差很大的行为方式。

在这些行为方式中，何谓道德，又何谓不道德呢？因为并不存在绝对的价值和规范，所以这个问题也并没有标准答案。如同前面说过的一样，我们不能完全信赖自然。归根结底，自然界允许一切有助于生物繁衍的事物存在。但是，就像福格尔（1992年的著作，第182页）所说的那样，有一点“不可忽视，如果我们不愿满足于纯粹强求的伦理学，应当和能力就必须联系在一起”。这样我们才能够得到真正的满足。我们的能力是由我们社会生物的天性造就的——而不依从于天主教会的规定或立法者（他很可能深受基督教传统世界观的影响）的想法。至于那些认为有必要插手修正人类行为的人，恰恰应当提醒他们，应当研究一点生物学，尤其是进化生物学以及社会行为的进化基础。很少有法学家认识到，只有在进化生物学的基础上才有可能取得立法的成功（例如格鲁特1993年的著作，赫尔斯佩尔1989年的著作，卡德莱克1976年的著作）。理由有很多。

其中之一肯定是传播广泛的信念，认为人性本恶——这一点同人类（在进化过程中获得）的天性相适应——因此必须“受到控制”。另一方面，在能够——或者说必须——改善“人类”的信念和要求背后，隐藏了统治的欲望，归根结底，这种欲望当然也是源于人类的天性（对支配权的追求！）。道德和法律与进化生物学相分离的另外一个原因显然是



社会达尔文主义的不利后果，其代表人物粗暴地把自然当作人类行为的标准，而事实上我们对此只有害怕。但是社会达尔文主义的错差并不一定就意味着进化生物学的认识不适用于我们。再强调一次，我们不能把不同的动物当作自己的样板。否认人与动物的亲缘关系是错误的，希望我们能够轻而易举地抹杀我们的自然天性——这种天性是几百万年来逐步发展起来的，它同独身之类的东西完全相左——同样大错特错。

皮尤（1978年的著作，第29页）写道：“用进化论的观点来看很简单，人类天生固有的‘价值’就是经遗传获得的判断标准，进化的过程将这个标准嵌入了我们这个物种。”照这么说，一个有义务保持独身的天主教神甫迫不得已，必须反复不断地进行尝试：进化给了他追求一个或几个女人的能力，但教会却对他提出了严格的要求，要求他完全禁欲。在许多情况下，进化给了他们更为有力的判断标准……我们对此完全没必要感到惊奇。

此外，这同样也会把我们引向另一个棘手的问题。在我们的文明世界里，一夫一妻制或单一配偶制就是伴侣关系方面在道德和法律上的规定。但是，不仅是在动物界，而且包括人类在内，一夫一妻制都是性关系中罕见的形式。对849个社会群体的研究表明，只有16%（!）在法律上规定了一夫一妻制，其他的则允许多配偶制，即一夫多妻制或（比较少见的）一

妻多夫制（参阅佐默尔 1993 年的著作；另外也可参见福克斯 1967 年的著作）。法律规定的一夫一妻制绝对无法完全保证伴侣双方的性忠诚，这一点仅凭居高不下的离婚率和官方无法掌握的“外遇”数据就足以说明了。所以，从社会生物学的观点来看，一夫一妻制只是“某些物种和群体里面就特定的生活条件达成的妥协，这样才能保证在两性的繁衍竞争中不只是产生失败者”（乌克提茨 1977 年 a 的著作，第 128 页）。对多配偶制的禁止同我们生物方面的倾向没有任何关系——这种禁忌恰恰同我们的生物性相冲突——，它所适应的是与离婚和遗产法以及政府利益（要求我们形成简单的社会结构）相关的法律细节。但是，众所周知，人不一定要同与自己发生过性关系的人结婚。所以，多夫多妻制的禁忌至少保证在法律上不会出现任何问题。

我们可以由此得出什么样的结论呢？我想为不忠诚振臂疾呼吗？当然不是。（不过也没有这个必要，因为太多不忠的丈夫和妻子根本就不需要我的任何鼓吹。）但是肯定有人会严肃地提出一个问题，既然已经在积极地用道德规范和法律来防止某种特定的行为，这种行为方式为什么还会频频出现。人类喜欢多夫多妻制（这也是人类基因倾向结构的一部分）并不表示他们没有能力保持一夫一妻制，或者说每个人都真的会欺骗他的配偶。



人类的文化使他们能够在遗传天分的基础上表

现出完全不同的样子，这一点单从具体文化各自的集合和多夫多妻制这一集合之间的不同就可以看得非常清楚了。大多数文化都允许多夫多妻制，这样也就没有道德上的困难了。但是那些不允许多夫多妻制的地方则还存在着道德方面的难题。比如说，卖淫就是对多夫多妻制的一种让步，而它在我们周围仍然遭到人们的唾弃，许多形式的卖淫（例如街头卖淫）还在许多城市遭到禁止。没有哪个社会允许其中的成员随心所欲地举行婚礼，或者发生性关系（维威罗 1988 年的著作）。真正“自由的恋爱”是一种文化上的幻想，就像禁欲的要求及人们对这种要求的遵守是生物学上的幻想一样。这方面我有一个很好的例子，就是坎贝尔（1975 年 a、b 的著作）探讨的生物和社会进化（以及道德传统）之间的冲突问题。

本章最后还要再提两点。第一，我们的基因是非常有力的，也就是说，迄今为止，我们可能大大低估了我们在相对较长的种族发育期间产生（并经自然选择稳定下来）的遗传天分。虽然如此，如果想说我们具体的行为举止能够在特定的基因上找到对应点的话，我仍然认为这种看法是错误的。第二，如果认为我们的行为或行为的某个方面违反自然的话，那也是错误的，就好像我们只因为有些动物（比如鹅）也有同样的特性就把文化中像一夫一妻制这样特定的道德规范当成是自然而然的要求一样。在动物中，多夫多妻制的范围更加广泛。观点很容

易就可以推翻。就像前面说过的那样，动物界不能形成我们道德的典范。我们必须自己判断道德还是不道德。但是在作出决定的时候，对动物天性的喜好（!）考虑越少，我们的道德体系被颠覆的危险就越大。归根结底，我们从动物祖先那里传承下来的每一种行为方式都是生存策略的一部分。因此，理解我们的道德（以及不道德）的关键就在进化之中(参见鲁斯 1989 年的著作)。

在一个道德体系中，所有人都有特殊的生存利益，而且他们也因此都是根据其特殊利益而设置的，如果没有充分考虑这所有的情形，那我们几乎在任何地方都只会看到“不道德”的人。如果一个道德体系竟然只能造就“不道德”的人，那么这个体系可能也会有些什么不妥当的地方。

“人类这个谜是永远解不开的”(皮佩 1997 年的著作，第 121 页)。不，我可不这样认为，虽然我知道与人有关的很多东西还是一个谜，而且这个谜可能还要长久保留下去。但是今天，在人同他最近的近亲黑猩猩的比较里面，有一点是可以明确的，我们从自己的种族发育史之中所得到的自我理解的重要结果应当能够给我们以勇气，希望我们在发展将来的道德体系时能够再聪明一点，而我们也终于没必要再认为道德体系根本就是与我们天性相违背的。有一句格言是这么说的：“人性本恶，我们必须把它改得好一点。”去问问那些希望改善人性的人吧。



四 我们的进化中的善恶力量

你是否有些怀疑
人类主要的恶习
和不幸
是由饥饿、寒冷和贫穷
以及他们无力的生存斗争
所造成的?

陀斯妥耶夫斯基

人与人敌对?

因为迄今为止我反复强调自然和进化中既不存在善也不存在恶，所以我得赶快说明，该如何理解

本章的标题。我们的行为——无论我们依据各自的道德标准，将它定义为善或恶——是自然选择和进化的结果。这种选择不带任何道德色彩，但是我们必须问，它为什么促成了完全不同的行为方式——我们称其中一些为善，另一些为恶。很多哲学家，尤其是伦理学家认为，总的看来，进化和自然对原始状态的人类进行了塑造，使他们学会克制。这里人们必定会想起托马斯·霍布斯。

霍布斯认为，每个人对他人而言都是狼（homo homini lupus est）。尽管这样说对狼有些不公平；狼是非常社会化的动物，它们在群体中互相合作，能够做到惊人的无私。但是这并不重要。霍布斯进一步认为，每个人与他人最初都处于战争状态（bellum omnium contra omnes）。“天赋人权，”他说道，“就是每个人为了维护自我可以任意运用自己的力量、并且可以因此做任何似乎对之有利的事情的自由”（霍布斯 1651 年的著作［1980 年版 118 页］）。这样，“根据自然本性”最初时人与人之间是敌对的，这也不值得大惊小怪了。

这一想法虽然很具诱惑力，但是它与我们在前面提到的二分法倾向是一致的：这儿是有教养的、文明的、道德的——那儿是粗鲁的、野蛮的、不道德的。人们很容易这样想，我们的史前祖先非常野蛮，文明使他们渐渐驯服。一些人越是相信（或者被说服），那些今天仍然（只要被人们容忍）以收养



野蜂以及打猎和采摘为生的民族同样是野人，那么这一想法对他们或许也越具说服力。人们在这儿也会再次想起阿斯马特人和雅诺马马人。我们欧洲人比这些杀害自己的孩子或者食人肉的民族要“高贵”得多，也“有价值”得多——这种想法在我们的传统中早已根深蒂固。但是，任何一种文化都不能跨越民族的发展过程。达尔文也说过（1871年），当面对“一群拜火者”时，他可能想到我们的祖先必然也是这样的。他还这样表述他的观点：自远古以来，胜利的部落一直在排挤其他部落。这样看来，霍布斯认为最初时人与人之间是互相斗争的猜测是完全正确的。“因为如果被置于狼群中，最初的原始人必定会与它们一起嚎叫”（卡斯帕里1877年的著作，第77页）。

也有与之对立的观点：我们的远祖是“人道精神的先锋”（齐默尔1982年）。这使人们想起让—雅克·卢梭，他的著名观点是：自然状态的人更好，文明使他们堕落。这一想法也不无说服力。一些人在此会想到，以上帝的名义进行的战争、对所谓的巫师的迫害以及奴隶制度都是在文明人时代才出现的——更不用提大城市中有组织的犯罪活动、毒品犯罪、人口买卖等等现象。的确，如果人们环顾四周，他们会有这样的印象，“人性正在瓦解”（洛伦兹1983年）。我们今天的文明要求个人达到速度的极限，职业和社会的压力、许多家庭中交流的缺乏以及只是为了说出几个关键词而泛滥的信息，这些现

象对我们的史前祖先而言都是极其陌生的。另一方面：什么叫人性？我们把它与一种人道理想联系在一起，而这种理想在任何时代——无论在哪个历史时期，甚至史前——都从未广泛传播过。

但是回到问题本身：在人类氏族史上，人与人之间的确可能处于战争状态吗？让我们想想：我们的每个史前祖先都把他人看成“狼”吗？他们每人都试图把他人干掉吗？——如果是这样，我们人类将是什么样？如果是这样，我们是否早已灭绝？

莱因费尔纳（1974 年）认为，人类之间的关怀根深蒂固，它甚至比自私自利更为强烈。理查兹（1986 年的著作，第 272 页）猜测：“A moral sense has evolved in the human group…The human animal has been selected to provide for the welfare of its own offspring…; to defend the weak; to aid others in distress.”（“人类产生了一种道德情感……人这种动物被优选出来去为自己后代的幸福而操心……；去保护弱者；帮助遭受苦难的其他人。”）这两位作家都是进化伦理学的代表（参看第 5 章），他们的设想和看法引起了我的极大关注。

无论如何现在我要警告大家，不要把人类的氏族史浪漫化，不要沉湎于史前人类是胸怀人道精神的生物的观点。另一方面，人们很容易有这样的猜测：为了自己的生活和生存，他们不得不一再与同一物种中的其他个体联合与合作。卡斯帕里（1877



年的著作）认为，除了“自尊心”，史前人类还具有“同情心”。克鲁泡特金（1910年的著作）在为他的杰作《动物和人类世界中的互相帮助》作序时，用的几乎是霍布斯的反命题：互相帮助被看成“自然规律和发展因素”。克鲁泡特金这位俄国革命者和博学者也是社会生物学最重要的先驱之一。作为达尔文的钦佩者和追随者，他所提出的是社会生物学的根本问题之一：在存在生存竞争的世界上，如何可能出现合作行为？又怎么会产生帮助旁人的倾向？

但这并不会动摇达尔文的观点。同一物种间的生存竞争的确是第一位的。我们没有理由认为我们的祖先不是这样。但是，我们始终是利己主义者。尤其当我们不能否认人类的确共同工作和互相帮助时，这个问题也就越发有吸引力。的确，“什么条件促使一个由自私者组成的、没有中央统治权力的世界出现合作?”（阿克塞尔罗德1987年的著作，第3页)。同时应该想到的是，“中央统治权力”——也就是制订了准则、规定和法律的国家——在漫长的进化过程中迟迟不曾出现。另一方面，合作和无私行为必须产生得更早，否则根本不可能出现国家这样的结构体系。如果人与人之间是互相战斗的，那么每个人都会阻碍一个“上级”结构的出现和发展。

达尔文（1871年的著作）提到了社会本能，以此来描述人的道德能力。他认为自然能够使人们具备一种能力，去贯彻（道德上）正确或者错误的行

为（参见策拉—贡德 1987 年的著作）。这一论述很容易理解，尤其当人们深入下去时：文明的过程使人们促进了这种本能，这样生存竞争便失去了最初的残酷。比如我们的文明促使了团结思想的形成，创建了保护社会弱小和最弱小成员（病人，残疾人，孩子和非常老的人）的体系。

另一方面，如果人们想到，直到半个世纪以前，联合国才宣告了对任何一个人道社会来说都应该是理所当然的人权，那么人们又会陷入沉思。如果人们再想到，人权在很多国家遭到践踏，每天在世界的任何地方始终都有人遭受折磨，他们被以最野蛮的方式剥夺了自由和尊严，那么人们完全有理由怀疑这种文明。而且，只因为与统治理论的代表者的想法不一致，今天还有多少人像从前一样被肃清？

我们的文明的出现是为了清除世界上的恶，但它同时也为恶打开了大大小小的门。因为只有当它自己允许和促进恶时，它才能在表面上达到消除恶的目的。霍布斯（1651 年的著作）认为，那种人们互相合作、为了获得人道的生活而服从一个统治者的国家允许自己做它禁止公民们做的一切，尤其是在国家名义下的屠杀。这不仅表现在死刑上，而且尤其表现在战争中。如同最近的经验再次表明的，人们常常这样为战争辩解道，它是为了和平，为了消灭和平的敌人。Bellum geritur ut pax acquiratur——“进行战争是为了赢得和平”，战争之父



奥古斯丁的信件中这样写道（参看亚当 1993 年的著作)。一个信奉善的世界也不能回避这种恶……

如果我们认识到，我们人类只是进化了的猴子，而不是被善良的上帝偏爱的造物，那么如同鲁泽(1986 年 b 的著作）所要求的，现在是该看到我们的“兽性”的时候了。这样我们也更容易认识到在很多道德要求后面隐藏着的双重道德：在某一情况下被禁止的，在其他情况下可能完全被允许，甚至是被期望的；法律禁止个人所做的，国家却被允许去做。举个例子，我们的文化形态禁止我们向对自己犯有恶行的人进行个人报复。只有国家有权维护社会公正——在很多国家，在某些情况下，这种“公正”是通过执行死刑而实现的。这使很多人得到一种深深的满足感。但是如果国家机构失灵，这时如果一个重犯（或者被认为如此的人）被其他任何一个人打倒，那么这个人会得到某种公众嘉奖，就像那个枪杀毒贩的汉堡人。这是怎么回事？那个毒贩子向他日后可能当上“法官”的儿子提供毒品而毁了他。如同在电视采访中所看到的，很多人认为这位父亲决不是谋杀犯，而是做了正确的事情，并该因此受到钦佩。(“谋杀”也有很多面目。）那些吸毒的孩子们的父母尤其同情他。他们或许都曾希望用一把枪或者其他什么进行积极的行动，只是他们缺乏勇气。当终于有人这样做了，也就是说拿起武器，这人便马上成为英雄。至于司法机构的态度如何，则不再

重要。因为这个人的行为代表了很多人的愿望。而且就感情而言，我们本来就倾向于这样一种观点：杀人的禁令只在一定限度内有效。即使在“先进的”西方民主中也很难压制对私刑的渴望。

罪犯和英雄之间的界限也很难分清。我们大家都知道，杀人是件坏事。问题在于，为什么在所有时代——直到今天——战争英雄都属于最受赞美的人。当然，朋友/敌人的思维方式在这里负有责任。如果一个士兵杀死了另一个部落或者另一个国家的很多人，那么他的行为真的不该被看做恶（?），只因为他消灭了“敌人”。迪特富尔特（1989年）谈到了他的叔叔格哈德，这位叔叔远征法国后回国，受到了全家的隆重欢迎。他不无自豪地说起，作为一个炮兵团的指挥官他是如何开进法国，又如何造成整座整座村庄的毁灭。他的所有听众都聚精会神。“在我心中，”迪特富尔特（1989年的著作，第162页）说道，“产生了……一种非常轻微的反感，一种稍纵即逝的反抗情绪。但我成功地压制住了它。因为我马上意识到，这种心情是多么不合时宜。”如果当时法国人不是德国人的公敌，如果这位格哈德叔叔因为贪财而杀死了其中的一些人，那么他就是一个卑鄙的谋杀犯、一个罪犯，他只会给家庭带来耻辱。但是现在，他却是一位英雄。



即使是谋杀，只要是在“更高的公正”的名义下，只要是在上帝或者祖国的名义下，或者只要它

符合大众的情绪要求，那么行为者便会因他的行为而受到赞赏，然后他便注定会成为领袖。在一定意义上，人类与黑猩猩的行为颇为相似。安海姆动物园的两只黑猩猩杀死了它们的首领，它们并未因此而受到其他猩猩的排斥。至少它们中的一只——年长的那一只——被接受为新的首领。现在的确是该认识到我们的“兽性”的时候了。

“他给他/他们颜色看了。”这一警句在人类身上常常很快走向反面。丧失了力量和勇气，突然变成弱者的英雄是多么的可悲啊！运动员也只有在比赛中保持不败，才会一直受到赞赏。人们可以原谅那位拳击冠军所做的一切，只要他在拳击场上击倒对手。但是如果自己被击倒了，那么他就会马上变得毫无吸引力。赞赏会变成冷淡，甚至敌意。从中获取资本（“资本”的最初本意）的是现代的大众媒体以及不计其数的娱乐报纸。当然，我们也得预计到人类的幸灾乐祸，对此我们几乎是心存恐惧的。

无论我们愿不愿意接受，它的根源在于，我们的物种中潜在着一种极大的破坏力，它首先指向的是我们的同类。认为我们种族发育阶段的祖先互相之间充满善意，交往时始终抱着和平的意图，这种想法几乎是不现实的。每天为了生存而进行的斗争使他们“免于”如此。即使赫尔比西（1984年的著作）这样的作家——他把博爱、平和与无私看做社会进化的动力，认为它们在氏族史初始阶段已出

现——也认识到，我们的种群中也始终存在嫉妒、对抗和自私。

从现在开始，我们应该与那种认为曾出现过没有欺骗、掠夺和杀戮的社会的天真想法说再见了。

然而，社会必须以某种最低限度的信任、合作和互相帮助为前提，基于这点，霍布斯关于所有人之间的战争状态的设想同样是错误的。与很多脊椎动物、甚至一些无脊椎动物（蜜蜂、蚂蚁、等翅类昆虫等等）一样，人类中也形成了集体或交往。更准确地说，人科动物与其近亲一样，是天生的社会动物；他们结成了小群体，那是一种由有限数量的个体——最多 50 人，很少更多——组成的原生群体或好感群体。这种群体的成员个人互相认识。人科动物在漫长的进化过程中一直生活在这样的集体中，我们的社会行为的基本要素也在其中逐渐形成。

斯宾塞（1886 年的著作，第 635 页）的猜测显然是正确的，“在这种随着时间的推移过上群居生活的动物中，逐渐产生了对集体生活的偏好”——而且不仅在人类中，也在其他过社会生活的动物中，尤其是鸟类和脊椎动物中。达尔文（1871 年的著作）也有非常类似的表述。如同前文已经提到的，我们必须假设灵长类动物在社会进化中形成了同情心。这样，从一开始，伴随人科动物的进化的便不仅有个体之间的攻击和憎恨，而且有对各自集体中伙伴的积极情感。



在我们的（社会）进化中，利己主义和利他主义是内在相连的。它们两者都有利于人类的生存，这听起来或许有点儿自相矛盾，不过我们会很快回到这个问题上来。至于人性本善或本恶的问题则完全无关紧要。因为两者都不对。人类面对的首先——超越一切道德之上——“只有”生存的问题，为了这个目的——与其他物种一样——任何手段都是允许的。合作和利他当然也能服务于自私的目的。而且即使在我们的进化过程中——为了生存的目的——绝不是所有人之间都是对立关系，这当然也并不意味着，人性思想是我们的发展史的核心。这一思想是（社会文明）进化的晚期产品，它出现在人类开始面对道德问题的时期。而那些问题在人类进化的漫长岁月中曾经根本无足轻重。在石器时代，我们或许本已可能认真地思考这些问题……（?）人类终于飞跃到按道德标准评价自己的行为，并极力区分善恶，这的确很有吸引力。但是毫无疑问，他们为此付出了很多，对于作为我们这一物种日常生活一部分的“道德失败”，我们也不该感到惊讶。这无可辩解，但是我们必须认真地考虑这个问题：道德上的要求应该有多少是我们力所能及的?

生殖利益与生存

在第三章，我提纲挈领地把生殖的社会生物学

视角与自私自利联系起来进行了论述。按照前面的说法，每种生物都有一种明显的生殖利益，也因而是自私的。更有趣的是，事实上很多生物的行为相当无私，它们会不惜损耗自己的精力去帮助其他生物。但是这种“惯常的利他主义”只是一种与捕食或者冬眠之类的现象并没有决定性差别的现象，因为它在合适的情况下有利于这些无私者各自的生殖利益（沃尔粲格 1994 年的著作）。最广义的利他主义

——不是人类的特性，而是也会出现在其他生物身上，

——但是它（无论在人类还是在其他生物身上）很难与利己主义区别开来。

“Helping behaviors are activities where people provide assistance in solving the problems of other people”（“帮助行为就是人们为他人解决问题的提供帮助的活动。”）（克莱瑞 1994 年的著作，第 93 页）。事实上，我们习惯于把“帮助”看成人类所特有的，但是，根据社会生物学的研究，我们必须认识到，其他生物同样“了解”这一现象。克鲁泡特金（1910 年的著作）的看法是正确的。不过相对于认为每一种利他行为都是为了利己的社会生物学的猜测，我们或许更容易接受他的观点。



利己、自私、自恋是我们与生俱来的缺点。即使最虔诚的人也应该知道，我们曾经被教导，像爱

自己那样去爱别人。自私或自恋竟是与别人交往的前提?是的,正是这样。我们大家都有这样的经验。我们认识一些人,他们受不了自己,也是让别人很不舒服的伙伴;与此同时,另一些人喜爱自己,或者说偏爱自己,他们一般也更友好——不仅对自己,也对身边的人。凭直觉我们知道自恋的乐趣,但是道德信徒总试图掠走我们的这一乐趣。所以伦理学家马基(1980年的著作,第221页)的话很发人深省:“我们应当希望,人们不仅把按照自己的意图推进有利于自己的事看做是被允许的,而且看成是正确和正当的。”人们不被允许公开地表现自私主义,伏尔泰(1764年的著作[1985年版,第71页以下])深知这点,他辛辣地说道,不必向人类证明,“他们是由自私引导的。这种自私有利于我们的自我保护。从这点上看,它很像生殖器官。后者……对我们来说很可爱、很有价值,给我们带来快乐——但我们不得不隐藏它。”

我们尽管掩饰自己的利己倾向吧——这样我们就无法消灭它!奇怪的是:一方面,每个人出于自己物种(也是其他所有生物种类)的本性,对尽可能长地活着以及过优越的生活尤其感兴趣;另一方面,我们被告知,利己行为不好,我们应关心他人的幸福。我们有充足的理由相信,对我们提出这些要求的人,这样做只是为了他自私的个人目的。

马基(1980年的著作,第167页)认为,无私

的对象尽管是他人利益，“但它只是为了与行为者有特殊关系的人：孩子、父母、朋友、同事以及邻居”，这样他便提出了社会生物学的一个根本原则：亲戚选择性。根据这一原则，血亲往往紧密地团结在一起。个体之间的相同基因越多，他们越会互相帮助。因为这样他们至少也间接帮助了自己的基因。“即使一位血亲以牺牲另一位为代价生存下来并且繁殖后代，那么‘被利用者’至少有一部分基因信息被传递到了下一代”（佐默尔 1994 年的著作，第 191 页）。当受益者把利他者的基因传给下一代时，利他主义也就得到了回报。因此亲戚间的互相帮助在动物界也非常广泛。比如人们可以想想孵卵期的照料。与之相反，具有亲缘关系的两个或者多个个体在对抗情况下也会彼此保护。这也可以解释，野蛮种族为什么极力避免亲戚间的摩擦（参见普芬尼西 1997 年的著作）。出于同样的原因，一个古老的航海家准则禁止血亲相食（参见福格尔 1989 年的著作），而同类相食在这儿本是被普遍接受的必要措施。

批判性的读者在此自然首先会指出，动物几乎不可能知道谁是它的近亲（如果人们有意忽略动物母亲们与它们的孩子之间那种天生的、必然的紧密联系）。其次，他们还会提起很多某个人杀死全家的惨剧（很遗憾，这显然在世界的某些地方不断地发生着）。第一个问题，我想用道金斯（1994 年的著作）的话来回答。在自然界中，重要的不是谁有意



识地做了什么。解剖结构和行为特征必定有利于它的承载者。所以蜗牛窝是完美的对数结构，而蜗牛对对数则毫无概念。至于那些家庭悲剧，我想说，尽管每个事件都很悲惨，但它们只是例外，不是规律。正因为深厚的感情把我们和我们的亲人联系在一起，我们才会对这些悲剧反应如此强烈。当然，杀父、杀兄也是神话以及宗教中的传统主题。但是它们与日常生活中的经验是背道而驰的。事实上家庭成员给予彼此有力的支持，的确常常非常紧密地团结在一起。尤其当需要时，他们会一起向外担负起保卫共同利益的责任。这也符合我们的期望。当儿子在一起暴力冲突中杀死好几个人时，母亲往往还会向着他。总之，人们无法斩断亲情。

当然，对“团结”起作用的绝不仅仅是遗传的亲缘关系，尤其在人类中。信任的时刻也很重要。这样，在许多共同经历以及共同克服的问题的基础上，人们与老校友或者战友也能建立起一种相当好的关系。在很多情况下，这种关系甚至比与自己的父母兄妹的关系更好。无论如何，我们的出发点是，倾向于偏爱某一些人，与他们结成所谓的同盟，而把其他人排除在外。我们天生倾向于一种裙带关系，偏爱与我们亲密的人，他们与我们或者有紧密的遗传的亲缘关系，或者有共同的经历和利益。我们有问题时，也常常会求助于这些人。我们的亲友的影响力越大，对我们便越有利。因为这样我们就能得

到很大的好处，我们可以借助他们以“非常规的”方式解决问题，可以绕开规章制度等等。这令立法机构大为恼火，他们极力与这种倾向做斗争（似乎这种偏爱对立法当局的代表们而言很陌生，似乎他们能够超越一切“人性”之上!）。有一些条款，比如“被禁止的干涉”，从社会生物学角度看是毫无意义的。但是在“法制社会”，也就是在仿佛表现为抽象平面的群体中，它却获得了意义：它要防止人们以不正当的方式为朋友或他们同情的人谋利益，防止人们通过联盟或“结组”绕开国家制度，从而比那些不属于这些联盟和小组的人更轻易地达到目的。这样在大众社会里便出现了人类本性与（法律）监督要求之间的根本冲突（参看坎贝尔 1978 年的著作，乌克金斯 1997 年的著作）。如果谁相信，国家的重要职位从根本上说没有顾及隐藏在我们天性中的倾向，那么他就是在梦幻中。总之，所有的人都试图实现他们的生殖利益，尽管这在今天的同类竞争中早已不必表现为制造后代。性伴侣在床第之外一般也会给彼此谋取利益，这是个公开的秘密。所以如果女检察官被引诱与被告发生性关系，或者警察与女嫌疑犯上了她的（或者他的）床……那么事情就会非常糟糕。

社会机构发展了很多合作形式，目的是为自己谋取利益。这种合作持续的时间往往很短。如果猎物很大，狮子会成队去围捕；较小的猎物则由单个



的狮子去追猎（参看杜加特金 1997 年的著作）。我们不必急着进行类比，这种行为已能使我们联想到自己。为了为自己谋利益或者解决问题，我们也常常暂时加入其他群体。当时他们与我们面对相同的问题，但除此之外与我们毫无关系（我们与他们既不是朋友也不是亲戚）。比如被组织者欺骗了的旅行团——人们只是因为这一问题而与其他旅行者联系在一起——或者在当局设置的迷宫里晕头转向的人们，他们团结在一起，因为在一起能更好地达到目的。(一个官员可以粗鲁地驳回单个的提案人，但如果很多人同时逼向他，那么他就会窘迫不堪了。)

归根结底，在动物世界的任何地方重要的是生存。人类也是如此。当然，生存在这里并不意味着“永生”，因为没有一种生物能够永远活着。但是个体会利用生命的存在满足自己的生殖利益，传递他们的基因，保证基因的长久存在。任何个体都竭尽所能地在其物种固有的生命长度内尽可能长地活下去，他寻找食物，保护自己免受敌人的侵犯，在对自己有利时与他人结盟，这都应归功于这一重要本能。于是在很多生物种类中都出现了形式、大小不同的群体，它们被证明是进化过程中的一个非常稳固的战略。面对敌人时集体为个体提供保护，集体围猎和采摘加大了找到食物的可能性，而且至少在某些情况下，自己的后代还会得到集体中其他成员的照料（参看柯尼希 1997 年的著作）。当然个体也

得为之付出代价：他们不得不与其他成员合作，或许还得接受等级制度，并与他人分享猎物等等。这样，个人利己主义部分地变成了“集体利己主义”。

人们不应混淆合作和“真正的”无私（林道尔1991年的著作）。后者在自然界极为罕见，在人类中也很少有。为他人牺牲自我以及不求回报的慷慨，它们是最罕见的人类行为方式（维尔松1978年的著作）。所以即使宗教也向那些真正善良、有道德的人承诺来世的回报——在天堂里的永生。合作，尤其是无私，终究必须得到回报，否则显然没有人会这样做。或许存在例外，但即使性欲中也存在这个或那个例外——的确有些人过了一辈子禁欲的生活。从进化生物学以及社会生物学的角度看，一位母亲或父亲（在极端情况下）为她或他的孩子牺牲自己的生命，这是可以理解的；但是要求所有个人都为集体牺牲自己，这就会造成一种原则性的冲突（参看普夫1978年的著作）。我们或许不是天生的殉道者。有趣的是，正是那些比如在战争中为他们的同志牺牲自己生命的殉道者和英雄得到了特别的荣誉和极大的尊敬。我想这有两个原因。首先，一些人的生命要归功于这种英勇行为，他们“必定”会为自己依然活着而心存感激。其次，这些死去的英雄之所以受到赞美，可能“因为人们感到，在相同的情况下，自己没有勇气和力量这样做”（乌克提茨1993年a的著作，第77页）。这个例子或许也能说



明善对我们的吸引力。但即使这也有让人怀疑之处。毕竟我们中的很多人也为极限运动员和赛车手欢呼雀跃，而他们不仅危害着自己的生命，而且对他人的生命也造成威胁。

一般而言，我们不被要求为他人牺牲自己的生命。每个人都知道，这种要求是不现实的。（在这儿只有军事机构仍是例外。不过幸运的是，不是每个人都适合于做英雄。）发生事故时的急救，邻里间的互相帮助等等，这些是很多人自然会履行的道德要求。不帮助一位老人过街，或者不帮助一位妇女把睡有婴儿的婴儿车抬上电车——这些都是不道德的疏忽或不礼貌，我们中的大多数人都不会这样做。在这些情况下人们被期望提供帮助。但是如果某人恰巧目击了一起银行劫案，那么即使银行职员也不会期望他为了抢救银行的钱财而不顾生命危险地与歹徒进行英勇搏斗。我们的无私倾向是有限度的，我们大家，包括立法者，对这点都心知肚明。

当这种行为可以带来直接、或者至少是间接的好处时，我们最容易做到利他。斯宾塞（1886 年的著作，第 672 页）就这点提出了自私的利他情感，这可以理解为——

一种情感（在较高级意义上），它在给自己带来愉快的同时把为他人提供愉快作为前提：——这种愉快在他人身上的表现也正是我们的快乐的来源。这是因为按经验，那些对我们而言最细微的好处是

与这种情感紧紧联系在一起的。

我们知道，礼物通常不仅给受赠者带来快乐。它们稳固了伙伴关系，是社会生活的推动力量。慷慨会得到回报——但它并不等同于严格的无私。我不必进一步说明，馈赠归根结底与生殖利益有何等紧密的联系。当一个男人送给一个女人一份精致的礼物时——即使他没有坦率地承认——他常常已经无言地发出了性交的邀请。感伤的浪漫爱情电影试图对男女之间的关系做另一种诠释，但是它们无法向我们隐瞒生活事实。

生殖利益以及（基因的）延续是我们的社会行为的重要因素，我们不仅不能忽视它们，而且必须把它们引入我们对道德和不道德、善与恶的思考中来。在每一种道德的萌发阶段，自然选择对利他行为的形成都起了推动作用，它使这样做的个体在再生产上赢得优势。但是放弃了所有“自我”的“纯粹的”利他主义者在任何群体中都不会广泛存在。所以，与那些不会进行任何合作、不能做出任何利他行为的彻底的“反社会者”一样，完全放弃个人利益，甚至愿意自我毁灭的人在社会生活中同样会受到“阻碍”（参看马克基何 1994 年的著作）。无论如何，在社会进化过程中，利己主义与利他主义决不应被看成互相矛盾的，它们是一枚硬币的两面（参看乌克提茨 1995 年 a、c 的著作）。重中之重始终是生存。



“以牙还牙，以眼还眼”

相互利他主义，也就是 tit for tat（针锋相对）的原则，或者民众口中的“以牙还牙，以眼还眼”(参看阿克瑟罗德 1987 年的著作，巴拉施 1980 年的著作，特里乌斯 1971 年的著作，沃兰德 1993 年的著作，威尔松 1975 年的著作，乌克提茨 1997 年 a、b 的著作)，是相当引人注目的。这也就是相互帮助的原则，这一过程中没有输赢，但所有参与者都得到好处。因为相互关系往往并不很直接，它常常以一定的记忆为前提，所以经常要在很长时间以后才能在人类身上得到最好的表现。在下面的关系中，我们尤其容易发现它（特里乌斯 1971 年的著作)：

——在危险和危机的时刻，比如发生事故时；

——在分享食物时；

——在我们给予伤员、孩子或者老人帮助时；

——在出借机器设备时；

——在交流意见时。

分享食物并不是人类的特权，在各种各样过群体生活的物种（比如黑猩猩、狒狒和狼）中都存在这一现象。而且海豚还会帮助它们受伤的同伴。但是所有这里提到的关系在人类身上才有最好的表现，我们每个人在自己的日常经历中对此也有充分的认识。

首先得说明，相互利他主义与狭义的道德并没什么关系，它“只是”发挥了促进群体团结的重要功能。例如，如果一个人借出一本书，那么他不仅期望重新得到这本书（遗憾的是，这一希望并不总能得到满足），而且希望能从借书者那里借到另一本书。想法或者“秘密”的传递则更为棘手。如果我向一个人透露了些什么，那么我会希望这个人对有关信息保守秘密，但同时我又会希望这个人能给我以同样的信任，或许也不时告诉我一些机密的消息。这不仅是人们之间稳固、亲密的关系的根源，而且也促成了好感群体的形成。从根本上说，间谍活动遵循的是同一原则，但它却不为道德所允许，而且受到严厉的惩罚。在很多国家，这甚至会被处以死刑。在一定意义上，叛国是民族中心主义的反面。因为后者是一个民族和一种文化的自信心的重要组成部分，所以背叛者总是憎恶的对象。与此同时，只要“投诚者”的确提供了重要的消息，另一方总愿意付给他可观的酬劳。

不过相互利他主义最好的运行只是在小团体中。如同马林诺夫斯基（1942年的著作）已经阐述过的，作为“给予和获取”的原则，它是部落和民族社会的社会结构的基础，这些团体的所有成员个人都相互认识。在其他社会形式中，个人间的熟识也是社会监督的一个很好手段。“我要告诉你爸爸”，“我们将私下解决这个问题”，“我们不需要法官”——这



些以及其他相似的日常用语表明了，总的来说我们很信任“小团体道德”。这在我们的石器时代祖先的好感团体中已经有所发展，尽管那时还没有道德意义上的善恶之分。与之相反，这种相互利他主义在一些大团体中却运行得不大好，甚至根本不起作用。因为，像莫尔（1987年的著作，第82页以下）所写的：

“这种好感团体的规模必定有一定限度。我们看到，历史上由氏族部落到更大的人类团体的发展是多么的艰难。而且人们迄今没有在任何生物中发现那种不带偏见的、指向整个种群或者某一团体的真正的利他主义……实践中不存在种族世界主义；潜在于小团体中的平和、利他的道德只限定于‘氏族’和‘部落’范围之内。”

我想请大家注意这个观点，因为在以后的章节中我们还会再次提到它。我们在这儿感兴趣的首先是（相互）利他主义的限度。我们中的每个人都可以根据自己的日常经验对这个问题做出各自的评价。

读者们可以想一想：你们是否会把书借给任何一个素昧平生的人？从根本上说，你们是否信任陌生人？你们是否常常愿意向陌生人谈及自己的个人问题？一起在遥远的国家发生的造成多人死亡的铁路事故对你的触动是否和你的密友的死去一样大？我们还可以随意地列举下去，但是我的意图已经十分清楚。如同上面所说的，我们在社会交往中偏爱

自己的亲人以及与我们熟识的人。这是我们“更新世道德”的结果，它也让我们理解，相互利他主义是不能无限扩张的。我们生来任人唯亲。我们的法律体系一直在与之做斗争，但是收效甚微。在现实中，腐化现象是世界各国永恒的丑闻。如同我们最近了解到的，即使欧盟的高级官员也不能完全排除营私舞弊的嫌疑。对此的愤怒其实是多余的。我们又能期望什么？我们的“更新世道德”又如何能在短期内得到改变？我们的政治经济机构似乎需要一个早已告别了自己的行为的生物社会根源的人——但是它们的代表却对这一根源一无所知，或者根本不想知道。这样他们遵照的必然还是古老氏族的遗产。他们制造了畸形的政治和经济，他们——以及我们所有人——对此早已无能为力，并且惊异于在这些事情中“人类的失灵”。如果人们认识到人的本性，那么他们一定会更加惊异，不过是在相反意义上——怎么没有发生更糟糕的越轨事件？

有这样一句古老的索马里谚语：“我和索马里反对这个世界；我和我的部落反对索马里；我和我的家族反对我的部落；我和我的兄弟反对我的家族；我反对我的兄弟。”这句谚语当然也可能出现在其他所有国家。换一种说法它也可以表述为：“首先是我，其次是我的兄弟和家族，然后是我们的氏族，最后是我们的国家——至于‘世界’，我们根本不感兴趣。”相互利他主义在这一所谓的上升过程中越来



越弱。所以偷税漏税以及欺骗保险公司都是不损害名誉的过失，那些在这方面尤为“成功”的人还会赢得人们的好感。至于压榨自己的祖母则另当别论……

与此同时，我们对恶的评价也是呈阶梯形变化的。这中间，偷税漏税和欺骗保险公司者的结果不错，他们在标尺的最下端；强奸幼女和谋杀妇女的人罪大恶极，他们被刻在标尺顶端。正如这种上升或者下降的相互关系所表明的，世界上不存在“绝对的恶”。达文尼斯特·卡讷里（1871 年的著作，第 183 页）也认为：

“在那些被我们总称为魔鬼的种种形式中，恶这一原则只是一个巨大的无稽之谈。所有的一神论只在很少情况下能导向它。想要天堂的人必须容忍地狱；遗憾的是，在天堂附近徘徊时，没有有效的手段可以解除对地狱的恐惧。”

虽然我并不认为，我的很多读者有逃脱地狱或者必须进天堂的问题，但其中大多数人将会问自己，为了至少成为一个“比较好的”人，他们应该怎样做。而且一些人将注意到，利他行为有可能超出小团体的范围，这样我们便可以希望，道德从我们这代开始好转。在一些情况下，我们向其他人——甚至经常是陌生人——提供了帮助，却并不期望得到回报。这与我们前面所说的又如何能统一起来呢？

当有人落水时，一些人本能地跳入水中，他们

几乎没有问自己（也因为他们根本没有时间问），他们会得到什么样的回报。这种人是真正的利他主义者吗？或者他们只是试图自杀？我认为（参看乌克提茨 1993 年 a 的著作），这样做的人遵循的是一种古老的“本能”，在这种本能形成的时代，合作和互相帮助涉及所有人的生存问题。人们认识到只有帮助他人才能保证自己的生存，而其他人也指望自己曾经帮助过的人给自己以帮助。我们的很多帮助行为显然并不以与被帮助者熟识为前提；我们常常只是知道，有人正处于我们曾经经历的情况下。如果我们在同样情况下曾受到他人——可能是陌生人——的帮助，那么我们会回想起当时的情景，而向另一个（陌生）人伸出援手。

（可以理解，）人类天生带有一种“天真的自我中心主义”（皮阿格特 1973 年的著作），归根结底，他们想活下去。但是他们慢慢地认识到，他们是集体的一部分，其他人有各自的需要，这些也都具有一定的合理性。这样个人心中便产生了一种相互利他主义的情感。如果氏族史上有过这种倾向，那么这种情感就越容易产生。“成熟的社会人”一方面努力维护自己的利益，但他同时——即使目的仍是自己得到好处——也会顾及他人的利益，并与他人合作（乌克提茨 1997 年 b 的著作，第 110 页）。



作为启蒙运动的理想之一的博爱从未能在世界范围内得到实现。值得注意的是，比如德国人宣称

与中国的政治犯团结一致，甚至为之走上街头。我们永远不会期望在其他物种中发生此类行为。当它们的一些“兄弟”在非洲遭到滥杀时，法兰克福动物园里的大猩猩们不会抗议，因为它们不可能知道这些。所以人们或许认为，同类间的帮助发展成为人性理想意义上的人道本性，它也将使相互利他主义远远超出好感团体的范围。但是，现象欺骗了我们。口头上呼吁释放政治犯不是难事，只要他们是被监禁在遥远的国度。但是，是不是我们中每个人都会为其中哪怕一个人提供免费的住处？是不是我们大家都能毫不犹豫地接纳这些人为我们的“兄弟姐妹”？我只想举一个例子，正如关于双重国籍的讨论所表明的，我们中很多人的博爱和团结的思想并不很坚定。“世界公民”只是一个善良的愿望。

阿德瑞（1972年的著作，第85页）写道：“我们缺少一种能引导我们的性冲动为一定的社会福利服务的需要。”如果有这种需要，那么就不会有犯罪的存在。那么每个人——一些人多一些，另一些人少一些——面对陌生人时，也不会再疑虑重重。我们今天的大众社会的一个值得注意和深思的特征是，我们身上的相互利他主义的倾向有可能会导向恶。所以在大城市里，毫不犹豫地帮助一个求助的人常常并不可取，因为这可能是个恶毒的圈套：某人假装需要帮助，其实只是为了引诱潜在的牺牲品。与此同时，特别在一些大公司里，很多人不想与他们

的“同仁”的问题有任何牵连。他们的邻居每天深夜毒打妻子，一位老人在楼梯上滑倒，对这一切他们视而不见、充耳不闻。去看和去听这些事毕竟只能带来愤怒……但是，如果邻居的狗在他们的花园里打开了新陈代谢的阀门，他们就会积极行动起来——他们当然不能允许这种“狗屎”的出现。

这听起来或许有些离奇，但它符合我们今天关于人类本性的知识——也就是说，随着团体规模的扩大、成员人数的增多，社会联系不是更强，而是更弱，而且以牺牲他人为代价满足个人利益的行为急剧增多。我们今天的西方模式社会已在短时间内发展成一个强权和消费社会，它通过攻击性的广告促进和支持了一种“病态的利己主义”。这使孩子和青年们很难从上面提及的天真的利己主义中找到出路（乌克提茨 1997 年 b 的著作）。我想起了一则冰淇淋电视广告：一张相当蠢笨的年轻的脸心满意足地舔着冰淇淋，说道：“什么？分享？不，哈，哈，哈……”这的确是把社会上的未成年人引向“利己主义陷阱”的一个好办法（努伯 1994 年的著作）。

正如有多个孩子的父母所知道的，让孩子明白应该把玩具和糖果分给兄弟姐妹，这是非常困难的事。这完全符合社会生物学的期望。每个孩子都希望得到父母的独宠，常常把小弟弟小妹妹看成敌人。但是只要他们受到了比较“正常”的教育，他们就会认识到，兄弟姐妹们也有权利得到父母的照料。



这样，随着时间推移孩子们会成为很好的“相互利他主义者”。但是，占有一切、不与他人分享任何东西的诱惑是很大的。一个允许播放认为分享很可笑的广告的社会又会强化这一倾向。这样各种流氓和恶棍的吸引力也会大大加强。

但是，人们不应该忽视这种社会给个人带来的危险。因为那些陷入所谓的利己主义陷阱的人们必须忍受孤独，以此作为他们臆想的个人自由的代价。而且事情还不止于此。我们的消费社会的本质是，它——通过目的明确的广告——鼓吹个人从社会压迫下的解放，但这种宣传只是为了制造“为维护自我而丧失了一切社会本能的、受控制的人，以至最后他们只是一些无助的生物（而且需要那些控制他们的人!)”（乌克提茨 1997 年 b 的著作，第 1101 页)。所以，所有的购物中心、汽车公司、银行、信用卡公司、保险公司、电话公司、旅行社、航空公司以及——这是自然而然的事——所有的政治家都极力表明，他们是为了我们的利益而存在的。我们不必生气，他们当然首先是为了赚钱，或者——就政治家而言——是为了当选。所以他们为我们做了他们为了达到目的所需要的一切。

当然，相互性的原则不仅涉及分享以及互相帮助这些社会积极方面，它也涉及它们的反面，即复仇。我们不希望对我们作恶的人有好结果，这常常不仅是愿望，而且会被我们付诸实践。我们的法律

体系禁止被害者个人对作恶者进行追究。即使对参加大屠杀的人也不允许进行个人复仇。在任何情况下，法院都保有所有形式的惩罚的权力。当然，当一位父亲亲自抓住并杀死了谋杀他的孩子的凶手，虽然这种行为不合法，但他会得到公众、甚至是法院的理解。他毕竟是在为自己的血肉复仇。对此，福格尔（1989年的著作，第41页）写道：

“在很多社会中，为惨死的亲人进行‘血亲复仇’被认为是合法的；如果亲人被杀的‘血债’因此而得到偿还，那么这种谋杀还会得到道德上的认可。血亲必须得到保护，为此而使用的任何手段都是正当的：目的神圣化了手段！”

这里也有一个关于我们的双重道德的很好的例子。杀害他人的行为是不道德的，但在某些情况下，它被接受，有时甚至被认为是道德的。血亲复仇在很多社会中被认为是合法手段，即使被杀的是同一团体中的人（参看迈耶尔1981年的著作）。

有关复仇的要求以及针对朋友或陌生人的积极的相互性因素彻底消失的一个很好的例子依然是战争：

战争是个非常自由的空间，是疯狂的时代。那时所有的禁令都不再有效，暴行也不再罪恶，是的，甚至不会被记录在案。沉寂的阴谋笼罩了很多事件，如果不是发生在道德中止的年代，这些事本会带来负罪感和耻辱（瓦特松1997年的著作，第248页以



下)。

一般而言，战争中的指导原则是：“如果我不杀死敌人，他就会杀死我。”这是一种“先行一步的相互性”原则。如同20世纪的历史——即使不是首先，也是特别——表明的，这一原则允许人们用所有能想到的残忍方式对待各自的敌人，甚至只是被宣称为敌人的人。

有关复仇的愿望，旧约又可作为我们的“扶手”。“上帝对摩西说：为以色列人向麦地那人复仇。”

当胜利者凯旋时，摩西愤怒了，因为他们让敌人中的妇女活了下来。摩西命令道：“杀死孩童中的所有男孩和所有与男人交媾过的女人！但是所有没有与任何男人交媾过的少女，你们可以让她们活命。”

“以牙还牙，以眼还眼”——这一方面可以理解为相互间的帮助和社会的团结，但另一方面也意味着复仇的愿望。如同事实所表明的，任何社会都没有放弃复仇思想。在法律废除了血亲复仇和死刑的地方，国家通过它的司法机构滥用了这种权力，而且常常以死刑的形式。反之，如同前面所说的，相互帮助的原则在较小的、结构一目了然的团体中运行得最好。甚至在这种集体中，帮助时也存在偏爱“旧有的、帮助过自己的伙伴”的倾向（福斯和蔡格林克1997年的著作）。这再次说明了，相互利他主

义是有限度的——至少当它涉及深藏在我们体内的（基因）气质时。归根结底，我们偏爱熟人圈中与我们有相似利益的人。当然，只是在他们——为了他们的利益——不是我们的竞争对手的前提下。

我想起了在维也纳大学（不过它可以被推广到世界上任何一个机构）广为流传的一则恶意的笑话：两位教授在他们的（维也纳）大学门前相遇，他们看见那儿升起了黑旗。“您看，”其中一位对另一位说，“显然我们的一位同事死去了。您知道是谁吗？”另一个回答道：“我不知道。但是对我而言谁死都很好。”

在这种情况下，所有的伦理岂不都被证明是多余的？但是，至少道金斯（1994 年的著作，第 334 页）也承认“我们是地球上惟一能够拒绝利己主义的专制统治的生物。”只是我们迄今为止还没有特别成功过，这也因为，我们不想了解这种“专制统治”，而宁愿修补自己的乌托邦。道德是人类进化的“副效应”（巴特松 1989 年的著作）。我们思考善恶的能力帮助我们认识到，一些行为方式有利于我们在团体中贯彻自己的生存利益，于是我们拒绝其他行为方式。于是人们有理由宣称，道德是一个生物学范畴（乌克提茨 1990 年 b 的著作）。因为我们今天称之为“乐于助人”、“协助”、“博爱”等等、并认为它们符合道德的行为，在我们石器时代的祖先的身上已经出现，但是当时没有任何人有意识地把它



们与道德原则联系在一起。总之，即使人们对道德——或者道德哲学——一无所知，他们的行为也可能完全符合道德。要求人们——通过道德——反抗自己的天性，这无异于冲着落水的人大叫，要他们揪住自己的头发把自己拉出水面（参看赫施尔 1998 年的著作）。如果我们的确要努力做到举止道德，那么会有些什么办法呢？或者，还是我一再问过的那个问题（乌克提茨 1993 年 a 的著作，1994 年 a 的著作，1998 年 b 的著作）——我们是否注定会不道德和为恶？我希望下两章有助于说明这个问题。

在我们的文化史上不乏与恶势力做斗争的尝试，也的确存在很多关于“好人”的设想。有远见的思想家尤其常提的一个问题是，为什么人们不能和平相处，怎样才能保持永久的和平？康德在他的杰作《走向永久和平》中扩展了相互性原则，睿智地提出了“相互利己”，认为这最终将促进民族间的和平：“这是不能与战争共存的交易思想，它迟早将征服所有民族”（康德 1795 年的著作［1987 年版，第 64 页］）。今天这一“交易思想”几乎已经深入人心，但它并没有阻止战争，反而在很多情况下促进了战争。众所周知，很多国家丰富的石油资源并未成为和平交流的推动力，反而——如同新近的历史所表明的——是发动战争的一个“很好”借口。而且很多人的“交易思想”并不仅仅表现为日用品的交易。军火交易（非法的，甚至还有合法的！）、人口买卖

以及人体器官的买卖都是笼罩在人类“交易思想”之上的阴影。

不管从那个角度看：恶行一直不断地为自己开辟着道路，而且每次社会、政治、经济和技术改革都为它提供了惊人的新的可能性。我们只能在自己身上寻找事情的原因。如果古代的人们可以把它归咎于魔鬼或恶势力，今天还有很多文化中的人也把他们的一些行为归因于恶魔，但是立足于关于人类的自然科学知识——尤其是从进化论的视角——人是他的行为的惟一的创作者，他的行为动力是自然选择的结果，它们曾经既非善亦非恶，而只是服务于求生。“求生”可以不是坏事，给我们造成明显的道德上的困境的，是人们为了达到目的而使用的各种各样的行为策略。但是，困难往往只在于我们对人类的错误设想，只在于我们把道德设想建立在了一个与现实、与人类生活现实毫无关系或者关系不大的人类形象的基础上。一般来说，现代人类生活的复杂和“丰富”程度已经远远超出了道德信徒的狭小视野所能涉及的范围。人们怎么会变成道德信徒，这依然是一个问题。此外还有一种可能性——他们在自我发展过程中陷入了特别的困境，为了获得自己想要的“自由”，他们别无选择。



五 道德(和不道德)生物学

大多数人的感激
只是一种隐秘的欲望
希望得到更大的好处。

弗朗索瓦·德·拉·罗赫弗考尔德

在杀戮的时代
生活着友善的人们。

贝尔多特·布莱希特

利己者为什么会乐于助人

古希腊的奥林匹斯众神是极度的利己主义者,

他们带有强烈的实现个人目的、加强个人力量和维护自我的倾向（富尔勒 1995 年的著作）。与之相反，耶稣却为我们被钉死在十字架上，也因此而被奉为无私精神和自我牺牲的典范。虽然事后看来，这未能帮助任何人，但是仍有无数人为这无意义的行为感动不已。不过，给我们留下深刻印象的还有，那种为了某些不明确的目的，在他们的先知和意识形态的名义下，准备放弃自己的生命（以及杀死其他人）的恐怖主义的自杀命令。

正如我已说过的，不求任何回报的自我牺牲极其少见，从某种意义上说，这是一种（社会）生物学的异常现象。正如我们今天所掌握的关于我们的物种和我们的近亲动物的知识所说明的，一定程度的利己主义和自恋是我们的生存的一个重要因素。所以，正是这些利己主义者发展了相当高度的协作并且乐于助人（参看达尔 1991 年的著作，舒斯勒 1995 年的著作，福格尔 1992 年的著作，乌克提茨 1994 年 c 的著作），这看起来似乎有点儿矛盾。难道人们不该期望它们的反面？利己主义者难道不是不想与他人有任何瓜葛的令人讨厌的人——即使有时不是，也只是当他们为了达到目的而利用旁人时？不，绝不是这样。

当然，许多道德哲学家习惯于描述一种几乎不给自私留有余地的人类形象，我们的文化也使我们尊敬无私的殉道者，甚至可能去模仿他们。（幸好没



有很多人真的这样做!)另一方面，我们的强权和消费社会造就了一种不惜任何代价往上爬的人类理想。我们渐渐习惯于此，也不再总期望从那些所谓的向上爬的人身上发现积极的东西。不，我们所指的并不是那些达到目的的凶残的人，也不是消灭所有挡了他的路的人的持枪英雄，也不是拒绝一切提案的目光阴郁的官员。我们指的是那些首先达到目的的“友善的家伙”（道金斯 1994 年的著作）。当然，一个“友善的家伙”不一定是道德模范，至少不是脱离现实的道德家们所界定的那种。

父母们不难认识到，当孩子想要什么时会表现得特别乖。孩子们是高超的战略家，他们很快了解到，乖巧是会得到奖赏的。大人也很难拒绝一个令人喜爱的孩子的愿望。本质上说，这些在成人世界里也没什么两样。友好就是很有诱惑力。尽管我们常常知道，那只是表演，但那使我们感到很舒服。人们说，友好的人从生活中得到的更多。这的确不错。因为凭着自己的乖巧，他们往往能比性格不友好的人更容易地达到目的。人们曾经设想，我们要向所有人直接说出事实。那么我们只会传播悲伤、痛苦和仇恨，而且我们还得担心，我们的同事会一致回避我们。

所以，几乎没有什么不友好的售货员。友好是他们成功的一大因素。售货员想要什么？当然是利润。他们的行为是利己的，但是他们的利己主义隐

藏在友好的外表之下。潜在的买主很快便被说服，这样东西很值得买。如果一家服装店的售货员径直告诉一位上了年纪的女士，她已经没有希望了，即使新衣服也无法掩饰她衰老的容颜，那么这个售货员自己也毫无希望。一些服务行业的代理人的举止格外友好，比如飞机乘务员。他们的友好达到了一个重要目的——给乘客以安全感。人们可以设想，一位乘务员对乘客的提问这样训斥道："您让我安静一下，我已经受够了这种飞行……！"这或许是她作为空中小姐的最后一次飞行。毋庸置疑，在友好的人中间，我们感到更适意。行为友好的人会给别人——出于利己的目的——带来快乐，至少在一个——客观上很难定义的——限度内。一个总挂着夸张的笑容、过于友好的人很容易造成诡计多端的印象，他也不会给周围的人带来快乐。

只有那些对人的本性一无所知，根本不知道社会生活是怎样的人，才会不分清红皂白地强烈攻击利己主义。因为如同毕希纳（1872 年的著作，第 240 页）早已提出的，利己主义"就其本身而言并不是什么卑鄙行为，它其实是我们的所有行动的最终和最高推动力。"但是，一个运转良好的社会的成员会极力掩饰他们的自私动机。主动帮助别人加大了相互帮助的可能性；一般来说，友好的行为比粗野的举止有助于更快更好地实现目标。所以无论人们相不相信，伪装是运转良好的社会的重要组成部分。



个人会很快认识到，他的一些行为方式受到别人的欢迎——另一些则相反：

他看见，他的自私的要求、利己的愿望与追求遭到别人的抗议和拒绝。于是灰色的现实教会他，必须放弃所有引起周围的人反感的倾向；必须摆脱所有为社会所唾弃的想法、感情和愿望。这样，他在社会上的成功就完全取决于他向周围的人隐瞒自己的真实感情和倾向的能力。而且在这种努力过程中，如果他越能成功地欺骗自己，他就会越成功(达尔 1991 年的著作，第 67 页)。

但是长此以往，这也会非常费力。至少私下里每个人都可能有过这样的愿望——完全不同地生活一次：告诉他们的上司，他是个白痴；对他们的老师说，他的课简直是含糊不清的自言自语，而且还发出口臭；让来访者清楚地认识到，他不受欢迎；告诉女邻居，她应该搬到其他城区，因为她刺耳的笑声让人受不了……

"杰基尔博士"和"海德先生"的古老故事毫不含糊地揭露了我们的这些隐秘的愿望。受到众人的重视和尊敬，这自然是每个人的追求，但人们必须为之付出代价；获得和保有周围人的重视和尊敬需要很多付出。所以，如果能不时变换角色——但不因此而失去别人的尊敬——这将是非常美妙的事情！我们知道，人类现实生活中存在所谓双重生活的现象，一些人的确能够这样生活而且不被发现。在极

端的情况下，这些人一方面过着正直的市民生活，另一方面却是谋杀犯或者连环杀手，而且可能直到很多年以后，他的暴行才被公诸于世（参看莱通1989年的著作）。友好的家伙不仅能在“普通生活中”更快地达到目的，他们也能更好地隐瞒自己最恶劣的暴行。

这位或那位读者可能偶尔会遇见一些人，他们不厌其烦地告诉大家，他们的“行为总是无可指摘”，他们从不能容忍自己或者别人撒谎，他们总是按时缴纳税款等等。我要提醒大家小心这些人。在一些情况下，他们可能是无害的，只是因为胆怯，或者没有能力看清和参与“社会游戏”。但他们也有可能隐瞒了很多事实，他们做出正直的样子，假装过着道德上无可指摘的生活，目的只是为了自我保护。这时人们常常只须揭下他们的面具，就会发现这些人是伪君子，在极端情况下甚至可能是重罪犯。或者，这些人因为没有能力主动地寻求一种幸福的生活，于是他们屈服于任何统治体系。每当一个新的“领袖”登台时，他们都是第一个高呼“乌拉”的人。（这些我们都曾经历过，但是，正如我们一直担心的，“领袖”的角色几乎是可以任意替换的——只要他大声说出很多人本已想到的事情。）那么当别人稍有“可疑的”举止、显露出同性恋倾向，或者只是从秘密的来源弄到一瓶酒时，这些道德侏儒必定会最先出卖他们。



与酒相关，我想请大家回忆一下美国的禁酒时代[①]，这对我们的主题的一些方面很有启发性。正是禁酒法令使很多人沉湎于这种饮料（禁令的诱惑力!)。对此，遗传学家理查德·戈尔德施密特在他的回忆录中写道，那时“不是禁酒法令，而是喝酒的欲望让他心烦得多。每当人们聚在一起，便会有一个人掏出一瓶酒来，于是那些一般根本不会想到白天喝酒的人也津津有味地喝了起来”（戈尔德施密特1963年的著作，第307页)。对此我们无须多加评论。事实上禁酒法令导致了令人难以忍受的状况——它造成了犯罪率的大大提高。与此同时，任何想喝点儿酒的人，都愿意与他人进行紧密的合作。这并不奇怪。人们只要想到，一只手总要由另一只来洗；个人常常只有至少暂时地与目标相同的其他人进行合作，才能达到自己的目标。尤其是当相当多的人认为一部法律没有意义，决定回避、甚至破坏它时，那些除此之外毫无关系的人便常常会有惊人默契的合作。

立法者总会得到建议，好好斟酌他们想要通过的法律、规定、禁令和命令。个人间的合作会比任何法律都强大。因此控制“黑工”几乎是不可能的事。因为雇主和雇员双方都从中获利，而且衬衫总

① 禁酒法令是美国禁止制造和销售含酒精饮料的法律，它1919年被制订，1933年又不得不被废除。

比外套贴身，所以他们不大会介意整个国民经济因此而遭受的巨大损失。

我要再次强调，在漫长的进化过程中，既没有（今天意义上的）道德形式，也没有法律体系，但是，小团体内的合作行为却可能是相当普遍的。有意识地压迫个人以及各种形式的专制统治首先是对大众社会的形成的反应（莱豪森 1974 年的著作）。但是因为我们身上仍保有石器时代的小团体道德，我们会利用所有可能的手段反击这种压制。立法者或许有别的想法，但是就我们的社会生物基本构成而言，我们很难理解，比如，为什么我们在自己的地产上、自己的房子里建阳台，却要首先申请某个高高在上的机构的批准？为什么这个机构的代表只要引用一则不知名的、我们要读三遍才能破译其语义学结构（当然依然不理解它的意义）的法律条文，就有权阻挠我们的计划？对此马斯特斯（1998 年的著作，第 282 页）有下面一段很精辟的论述：

“为了维持大规模的官僚政府和社会，这种哺乳动物必定需要一种事物间极不寻常的组合。尽管生活在文明世界中的人从国家提供的集体财产中得到了很多好处，但从进化的视角看，这种社会体系在理论和实践上都极其脆弱。”

为了促进对道德体系的理解，我们对进化理论进行了延伸，甚至一些社会生物学家和进化论伦理学的支持者也被由此得出的后一个结论吓了一跳。



他们急忙把道德托付给了所谓的人类自由领域。比如克里斯蒂安·福格尔，他尽管确信人的道德行为源于氏族时代，但却这样写道：

“道德和伦理不需要一张进化生物学证明书，而且也根本不可能有。因为生物基因的进化不带有一个道德元。所以也没有可能把人类的道德法律建立在自然科学基础上。我们的伦理自然应当超越我们的自然倾向。”（福格尔 1992 年的著作，第 181 页）。

福格尔在另一处（1998 年的著作，第 217 页）还说过，尽管实际应用的道德比“不自然的”伦理学理想更贴近我们的本性，但是“我们无法做到不向自己提出‘不自然的’伦理学理想”。

而我则与福尔梅尔意见（1986 年的著作，第 57 页）一致，他认为“从我们‘一直都’做着的事情开始，从我们‘一直都’认为是真实的、‘一直都’认为是正确的事情开始”，这是一个很好的策略。也就是说：我们在这种或者那种情况下这样或者那样做的行为和倾向必定是每一种伦理学的起始点。它们符合只与事件相关的“现实的伦理学的”根本要求，这些事件也在伦理客体身上造成相应的效果，这样这种伦理学便被定格为社会伦理学、行为伦理学、目标伦理学和成功伦理学（卡德莱克 1976 年的著作）。

如果我们身上的确存在为了达到（利己的）目的而与他人合作的倾向——这种倾向的真实存在几

乎是毫无疑问的——那么尽管不必以此证明各种道德或不道德行为形式的存在是合法的，但是这种倾向对我们的行为的确有决定性影响。如果我们利用规章和法律来抗拒它，那么我们会给自己的生活带来矛盾，并会造成我们具体、惯常的行为和“行为理想”间的冲突。这当然不会带来什么积极的伦理学效果。与之相反，（出于利己目的）与他人合作的个人会赢得一种个人“剩余”，同时，如果其他人也从合作中得到快乐和乐趣，那么个人也创造了一种所谓的社会“剩余”（参看莱因费尔纳 1993 年的著作）。

不过我们不要偏离主题：两个或多个个体之间的合作自然无须遵循什么道德目标。阴谋诡计和集体犯罪等表明，当人们抱有犯罪意图时，合作得往往特别好。而且谁会否认一个“完美的犯罪团体”能辐射出一种吸引力。如果谈到的是波尼和克莱德这对年轻的犯罪搭档，一些人甚至会心存好感[①]。那三个火枪手在大仲马的同名小说中也有简直是完美的合作。此外，因为他们是站在弱者和被压迫者一边做斗争，所以人们几乎愿意原谅他们的所有行为。

① 克莱德·巴若（1909～1934）和波尼·帕克（1911～1934）在美国（及美国之外）拥有即传奇性又悲剧性的名声。在短短 21 个月的“奋斗过程”中，他们做下多起劫案，但每次抢劫数额都不超过 1500 美元。最后，他们被一个朋友出卖，在警察们从街垒中发出的密集扫射中死去。



与之相反，那些把年轻少女像货物一样卖入妓院的国际犯罪集团则自然不会得到一点儿同情。我们有理由感到这种现代奴隶贸易令人憎恶。我们中绝大多数人认为，对孩子的犯罪，尤其是“有组织的”强奸幼童是特别恶劣的罪行，这种倾向符合社会生物学期望。这并不在于，简而言之，孩子是我们自我复制的工具（其中大多数狭义上与我们没有任何亲缘关系），而是在于，孩子，尤其是婴儿和幼童会唤醒每个“正常”人体内的“护犊本能”（这也是我们来自基因原因的倾向之一）。

按照上面所说的，一些人会对下面的情况感到很惊奇：如同我们每天都可能看见的，当发现其他人不是“纯粹”利他时自己才会得到帮助，或者感到那位利他者心存杂念，那么很多人会感到非常失望。“啊，原来你是因为有求于我才帮助我的……!”因为无私被上升到了美德的高度，以“纯粹的”利他主义者为方向的教育在很多人的成长过程中都扮演过很重要的角色，当人们发现“现实是这样的”时，的确会感到失望。但是如果人们现实地看待人的本性，自己做一个“健康的利己主义者”，那么他们就会免去很多失望。即使另一个人因为希望从中得到些什么而帮助了我们，这又有什么关系呢？重要的是，我们得到了帮助。当然这种互利不是直接进行的，当然恰恰是“真正的利己主义者”不会期待、甚至不会要求间接的回报。总之，提供帮助的

人在他的社会生活圈中享有相当高的声誉——仅这一点，他的利他行为已经使自己受益。这里人们可以想一想那些在危机情况下——火灾、洪水、地震等等——涌现出的英雄，他们做出了巨大的贡献，显现了非凡的勇气，抢救了众多的生命，他们也很快（也是在媒体的参与下）获得很高的公众声誉，虽然这一般都很短暂。反之，我们又有谁愿意与那些拒绝我们的求助的人打交道呢？我们也只须回想一下学生时代。把自己的作业借给所有其他人抄的数学尖子会得到全班的好感和尊敬，这不仅因为他在这一学科上的天赋，而且也因为——或者首先因为——他的“社会权限”。但是他也会期望，在不是他的强项的科目上得到别人的作业。

但是当具有不同利益的人都指望从与我们的合作中得到好处时，我们与他人合作的倾向就可能导致利益冲突。比如某人的两个朋友利益相反，但是他们都同样指望他的忠诚与帮助，这样事情就会很棘手。在迫不得已的情况下，他的利己主义会决定他的行为。或许他不得不令其中一个朋友失望，但他也有可能做得很巧妙，使双方都相信，他协助了自己。但这必须以缺乏交流为前提，因为必须使双方都确信，他们拥有一个很好的朋友。能够做到没有任何敌人，（似乎）只有朋友的人是令人钦佩的。他们不必是“高贵、乐于助人和善良的”十全十美的人，他们可能只是特别娴熟的利己主义者（在这



个意义上或许是十全十美的)。

谁如果没有这样娴熟，而是极力向周围的人隐瞒自己的利己动机，或者确信自己已经成为一个无私的人，那么他会经历很多失望（甚至对周围的人和自己都极度绝望)。瓦茨拉维科（1983 年的著作）举过这样一个例子：人们可以设想一种主要建立在其中一人对另一人的帮助基础上的伙伴关系。这种关系只会导致两种结果，它们对帮助者而言同样的令人失望。或者帮助始终劳而无功，帮助者——在一段时间的辛苦努力后——感到非常失望而决定退出。或者帮助非常成功，受助者不再需要帮助者，关系再次中断。现实的例子有，女人们有一个致命的倾向，她们总希望通过自己的不懈努力，使声名狼藉的赌棍或小偷变成正派人——其结果却往往是更大的赌瘾或更多的偷窃次数。瓦茨拉维科（1983 年的著作，第 108 页）自负地说道："就它们的不幸潜力而言，这种关系几乎是完美的，因为双方在一定程度上互相般配和适应，而这在其他积极的关系中几乎是不可能的。"我认为这些妇女的动机与恶的吸引力有关，这甚至是她们的行为的根本原因。无法想象，一位想把一个赌棍或小偷引上正道的妇女会给一位正派的官员以同样的照料和牺牲。我们毕竟不该忘记那些妇女，她们写信向那些被判刑坐牢的重罪犯倾述衷情，甚至愿意——在这样无望的情况下——与他们结婚。

这并不意味着人们不会受到这种靠不住的关系的伤害。这里甚至有一个著名的例子。社会学的创始人奥古斯特·孔德娶了一个妓女。她常常离开他，并与其他很多男人保持着关系。但她并没有因此失去他的爱慕。他不会游泳，却想向妻子证明，他不会被淹死。

伦理学家里普斯（1905年的著作，第57页）写道，“真正的人”需要其他人：“道德王国的国王，真正‘受到上帝祝福的国王’——他也是真正的人——会希望其他人是国王。”从社会生物学角度看，简单地说，这种说法纯粹是胡扯。为了实现自己的利益、达到自己的目标，每个人都需要其他人，所以他们也很在意他人的利益。有时他们甚至会为罪犯谋利益，因为根据他们的有关经验，这——在一定的情况下——可能会对自己有所帮助。毫无疑问，人们在社会生活中会很快乐，与他人的交往使他们觉得很惬意。但是它的原因不在于我们是“受到上帝祝福的国王”，我们要把其他人都擢升为“国王”。如果是这样，那么我们的世界完全会是另一种样子。我们从我们的社会生活中不断地得到益处，即使只是间接的。我们为自己与他人的共同性而欣喜，为自己与他人分享的利益而快乐，我们告诉别人自己的快乐和痛苦，希望得到共鸣和帮助——这是我们一直都需要的。



于是我们遵循所有过群体生活的生物的策略

——不过是以挖空心思想出的相当精巧的形式。这只是为了把自己对他人的行为与价值观联系起来，为了能够把它塑造为一定的抽象形式。我们不可能做得更好。在理想主义的意义上，变为恶不是个好选择，但是，“为我们拥有的善而快乐：为我们的社会生活而快乐，因为我们在这儿只会生活一次，而且只有我们才是这个世界、生物宇宙以及人类社会的一部分”（莱因费尔纳 1993 年的著作，第 62 页以下），这并不是个坏选择。这样我们就应该停止对利己主义不分青红皂白的谩骂，因为它——在一定剂量范围内——帮助我们和其他人获得生活的乐趣，这种乐趣是严肃的道学家们无论如何都享受不到的。他们或许在期望来世的回报，但是他们此时此地的生活却是“地狱”，因为他们缺乏生活乐趣，他们自然也会极力把其他人拉进去。而且因为他们不知道或者不想知道，他们只能活一次，只活在今时今地，并且只有相当短的时间，于是他们也不知道，他们剥夺了自己和他人的哪些快乐。

很难区分道德主义和伪善。很少有哲学家敢说出尼采在《查拉图斯特拉如是说》中说出的这个众所周知的道理：

“你不该抢劫！你不该杀人！”——从前人们很神圣地说着这些话；在它们面前，人们俯首帖耳。但是我要问你们：世界上什么地方比流传着这些神圣的话的地方有更恶劣的抢劫犯和杀人犯？难道不

是在所有人的生活中都存在着——抢劫和谋杀？而且神圣地说出这些话本身不是在——谋杀事实吗（尼采1883年的著作［1923年版，第223页］）？

“神圣的话”是危险的，无论过去或现在，因为它们会导向减短很多人生命的行为。所以真正的利己主义者无论在言语还是行动上都不是圣人。所以他很有机会过一个美丽人生，他也不会嫉妒别人人生的美丽，因为从别人的幸福中他也能获利。

我们为什么常常不能做自己应该做的事

近两百年来，围绕康德的绝对命令几乎再也没进行过严肃的讨论。这个哥尼斯堡人在他的《道德形而上学基础》中总结了一种世界性的方式：“只按照那些你可以希望它们变成普遍法律的原则行事”（康德1785年的著作［1972年版，第68页］）。如果谁想非常庸俗地把握它，那么他只需在火车上找一个厕所，在那儿他会看到一则要求：“请您在离开时使这里保持您寻找它时希望看见的样子。”这是在请求保持整洁；既然我们人人都希望得到整洁的服务，我们理所当然都应该为之尽一份力。但是这似乎并不很容易。



在日常生活的很多领域，许多人都拒绝为公益出力。尽管他们自己也希望火车和公共建筑中的厕

所清洁卫生，希望有一个整洁的环境，希望不要在街上遇到酗酒的司机；他们接受了一定的规章制度——但是只是对他人！他们自己随心所欲，做的完全是另一套（参看杰西欧奈克 1996 年的著作）。如果人们看到，我们的不公正的意识——如同豪普特曼（1996 年的著作，第 368 页）所说的——“更多的是与石器时代的行为，而不是与客观的、可证明的社会伤害意识相关”，那么我们就不必对此过于吃惊。所以只要被抓住，每个谋杀犯都会受到惩罚，而这个世界上的绝大多数暴君和独裁者却逍遥法外，尽管他们中每一个都比任何“普通的”连环杀手杀死的人都多。同样，每个偷自行车的人都会受到惩罚，但那些投机失败造成上百万元损失，并因此而严重危害了他人的生存的金融投机者却免受处罚——他们的行为的社会危害性无法直接算出。

康德的命令一方面似乎在表述一个社会生物学规律——“以牙还牙，以眼还眼”（参看第四章）——，但同时也要求确立一个普遍有效的道德规则。这一命令自然要求我们给所有其他人以与我们同样的权利和义务——希望别人做到的应该是我们自己也做得到的（不更多，也不更少）。这样便出现了一个根本性问题——“能够与必须”的困境，这令每个伦理学家都伤透脑筋，对此，我必须追述得稍远一些。

首先必须提及的是自然主义的错误推断，因为

这常常被强加在进化的开始阶段之上（参看皮佩1997年的著作）。从戴维·休谟开始，伦理学界普遍认为从“是字句”到“必须句”的推断是不合逻辑的。乔治·E.莫尔也认为这一推断是自然主义的错误推断。莫尔论述道，“这很好”或者“这可能很好”的看法不可能是其他看法的推论（参看克尔讷1966年的著作）。这开始时并未给我们造成困难，因为各种事实存在本来就不会带来评价性的看法。行星围绕太阳转的事实在道德上无关紧要，就这点而言它与潮起潮落以及各种植物的存在没有什么差别。只有笃信宗教的人才可能会说，行星的运动规律“很好”，因为它是建立在上帝的计划的基础上的，而且上帝希望的一切都是“好的”。但是即使这种人也很难从这些规律中推导出他的道德义务。因为即使行星的运动方式有可能说明了上帝的仁慈，但它与人类的道德还是毫无关系。

无论人们是否信教，他们可能都很容易理解，存在于自然中的各种对象自身并不会带来道德义务。“是”并不直接导向“应该”，这自然也是正确的。我说“不直接”，因为某些自然现象，比如风暴天气或者密集的雪阵，它们可能——即使它们就其本身而言根本不存在价值意义——会对人们的行为产生影响，使他们的举动与其他天气情况下的完全不同（参看乌克提茨1993年a的著作）。



但是没有人会认真地说，像“你不应该杀人”

这样的道德命令是某一气象学现象所能决定的。

当我们观察人的存在和应该问题时，情况要困难一些。为了避免自然主义的错误推断，我们不能说，因为人类存在，所以他们必须履行道德。另一方面，人们倾向于说，因为人类区分善恶的能力与生俱来，所以人们觉得自己应该有道德的行为。因为人类之前的其他生物的进化中没有出现过意图、目标和目的，对自己的存在以及周围世界有明确认识的人一下子显得意义重大起来（辛普森 1951 年的著作）。出于这个原因我们不期望在狒狒、狮子、鹳鸟和雨蛙身上发现道德；它们和其他动物从不能在两个或者多个备选方案中做出理性的选择。我们人类可以做到这一点——或者在常见的有关人类的描述中，这被假设为动物理性。如果我们承认，每个正常人都有道德感或者对价值的感受，而且这种感情或感受形成于这一物种的进化过程中，而并非来自某一超自然的原则（辛普森 1972 年的著作），那么就很难把应该和存在彻底分离开来。伦理学家的窘境在于，尽管我们的道德的进化根源“既不是为恶的辩白，也不是对善的维护”（欧埃塞尔 1987 年的著作，第 48 页），但是我们对善恶的区分以及我们的行为举止——无论目的是善还是恶——都无法脱离我们人类的进化这一框架条件。对这一窘境的另一表述是：“我们总是应该做些什么——因为道德、法律、教育种种原因——，但这些事是我们担

当不了、无法完成、力不能及的”（福尔梅尔 1995 年的著作，第 70 页）。显而易见这一推想也就是，我们伦理学上的“应该”要求常常超出了我们作为生物物种的能力范围。不能从“是”中推出“应该”，人的本性不能为人的（不道德）行为做辩解——这使一切都很美好，但是在实际中这种“是”和“应该”的分离是讲不通的。

人类——每个人——都有生理学能力极限，这很平常。比如每个人的程序都是这样的：每天必须睡若干个小时。个别人当然可以自卫，与睡眠的需要做斗争。一位道德学家可能会要求，每天至多睡两个小时就够了，人们不应该把生命的三分之一用来睡眠，而应该更多地工作和为上帝服务。让我们假设这一要求和诸如“你不该杀人”或“你不该偷窃”的命令的重要性相同，那么会发生什么？答案很清楚。即使那些脑子里除了道德准则之外没有其他任何东西的人也会陷入困境。在坚持每天最多只睡两小时一段时间之后，他们会精疲力竭地倒在街头，随处睡觉，或者健康遭受很大的损害。也可能有例外。据说希特勒就每天只睡两小时，但这显然是为了让人崇敬。（如果他一生都在睡觉——人们也会一无所知。）

另一个例子是体育成绩。通过坚持不懈的训练和相应的特种饮食，一个跑步运动员自然会取得最好的成绩并在跑步上远远超出“普通”人。但是永



远不会有谁能在一秒钟内跑完五千米。现代竞技体育取得了十分异乎寻常的成果，跑步、滑雪、游泳和其他等等运动员被要求取得谋杀性的成绩（“体育即谋杀”），但是我们物种的生理极限却不是可以任意延伸的。（只有利欲熏心的体育经理人似乎并不知道这一点。）

如果人们还想要其他例子，那么人们只要想想，为了生存每个人都得吃喝，但是对于每一个体需要多少能量并不存在明确的界定。一些人需要多些，另一些人则少些。但是没有人能完全放弃对食品和水的摄入。虽然有的苦行僧只需要最低限度的蔬菜和水，但是他们也有一个自然极限。没有谁能不吃不喝地生活一年。

如同我们的能力普遍受生理极限的限制，我们的道德——人们完全可以推测——也受生理极限的限制（参看莫尔 1987 年的著作）。我们可以从中推出以下假定：为了能被实行，道德体系必须与人的生理承受能力保持一致；道德必须适于生存。天主教会的传统性道德不适于生存，所以即使虔诚地认同教会的人也一再陷入内心冲突。

人们一般会想，凭借理智以及以之为基础的自由，人们可以选择自己的决定；每个人都会有几个备选的行动方案，这一过程中的自由选择几乎是“道德自由”的预备阶段。也就是如同温尔班德（1905 年的著作，第 104 页）所说的，“成熟的道德

只在自愿接受道德法律的强制的人身上才能找到”。[1]大家请注意：人们必须自愿地接受强制。这使我们想起一些要求，比如“主动一点!”或者“让自己放松一些!”不，道德行为不能以此为基础。而且如果我们没有自由意愿，那一切将是什么样？

其他一些生物学家和哲学家，比如本哈德·伦施彻底否认了意愿自由，他们认为，我们的思想是由“遗传性的气质（欲望、天赋……）以及非遗传性的影响（实际感受、情绪、感情……）决定的”（伦施1979年的著作，第154页），但是，他（在同一处）又强调道，诸如“过失”、“罪行”或“责任”这些伦理学和法律概念并非多余，“因为它们是人类思考的重要决定体，也因为哲学外行们不愿放弃它们”。这可以理解为，我们注定要道德，即使（或者正因为）我们的意愿不是自由的。就文化而言，我们注定要对自己和他人的行为做出（道德）评价，要向那些做了某些事的人指出他们的过失，使他们感到悔恨，并且对他们做出惩罚。

但是有关我们的意愿是否自由的问题或许只是

---

① 温尔班德在这儿转述了莱辛的观点，它来自诗剧《智者纳旦》（1779年作［1996年版，第219页］）中纳旦和托钵僧的谈话：“托钵僧：真主在上！我或许真的不是真正的（托钵僧）。而且当人们必须——纳旦：必须！托钵僧！托钵僧必须？没有人必须必须，而一个托钵僧必须？他必须什么呢？托钵僧：人们请求他的、他认为是好的：这是托钵僧必须的。”



一个表象问题。无论如何它迄今仍未在哲学上得到令人满意的回答。这究竟是怎么回事?当我自以为自由时,我或许受到了限制;但是当我否认意愿自由时,我的决定论的状况可能正是我的自由意愿的表现……

神经生物学、心理生物学、社会生物学等等新兴学科的研究结果首先使我们对那些——我们没有意识到的——影响我们的思想、意愿和行动的诸多复杂因素有了一个大致印象。根据这些结果,我们虽然不完全是自己的神经元或基因的傀儡,因为我们能够思考,并能不断地问自己,我们该怎样做,但是我们的思想和行动还是受到了远在氏族时期形成的(基因)倾向和欲望、童年时代留下深刻影响的经历以及恐惧等等的重要影响。众所周知,某种情感可能会阻碍一些理性的行为。我们物种的基本的、丰富的情感种类——包括对他人的好感与反感——早在我们的种系发生阶段的祖先的小团体中便已形成(维默尔 1995 年的著作)。与其他对我们的社会生活意义重大的因素一样,我们的感情和情绪同样有着深远的种系发生史根源。在对犯罪行为进行道德和法律评价时,这一因素也被考虑在内。凶手的谋杀是一种理性的选择,是自觉行为,而情绪失控是由于感情支配,不由自主的,所以——“情绪失控杀人”的量刑不那么重。因为饥饿而偷面包和香肠的人受到的处罚也会比较轻。饥饿是理性所

无法控制的，挨饿的人别无选择。当生命受到饥饿的威胁时，道德或法律上的犯罪行为已无关紧要。

对于我们很多行为的根本原因，我们一无所知。我们为什么对一些人有好感，对其他人没有？我们为什么追求一些人，拒绝另一些人？我们为什么会落入一些人的圈套？我们为什么在一些地方觉得很惬意，而回避另一些地方？我们中很多人为什么会特别反感某些菜？我们中一些人为什么会特别害怕蜘蛛？——这些或者其他很多事情都不是我们以及当事人一下就能理解的。自由的感觉常常只是意识带给我们的一种幻觉，“遗憾的是，这不仅表现在自决问题上，而且表现为情感上沉湎于一种超强的推动力，比如集体攻击性”（哈森斯坦 1979 年的著作，第 221 页）。那么在这种情况下谈论自由还有多大的意义？或许伏尔泰（1764 年的著作［1985 年版，第 236 页］）的话是对的：

人们在什么意义上可以说“人是自由的”？在与人们谈论健康、力量或者幸福的同样意义上人们不会总是很健康，不会总是很强大，不会总是很快乐。一种强烈的激情或者一个巨大的障碍剥夺了他们的自由和他们的行动能力。

一种强烈的激情或者巨大的障碍的确会妨碍我们按照道德要求行事。即使那些基本接受他们的社会道德原则的人，也可能在一定的情况下——情绪波动、心醉神迷、陷入爱河时，极度匮乏后——做



出“不道德的”事情。

这样看来，人类——每个人——只有有限的道德能力。我们的道德能力受到很多限制。这种极限取决于我们人类作为小团体生物的进化，取决于我们各自的遗传素质，取决于我们童年时代影响深远的经历等等。这不是一成不变的界限，但是它不能任意延伸。人们又怎能期望某个人会为他的一定的行为感到有愧?“人们可能，”齐恩（1914 年的著作，第 452 页）写到，“……把一个不好的行为归咎于某人，但这就像责怪花长得丑一样。”但是用这一方式就可以为所有的不道德行为进行辩解吗?就像世界上有“漂亮”或“丑陋”的花，人们可能不会因为外观而赞扬或批评它们；世界上也存在“好人”和“恶人”，人们也有可能不要后者承担责任。人们当然不能就这样算了。

例如人们无法使那些自己的孩子成为性杀人犯的牺牲品的父母接受，那人因为自己的本性不得这样做，人们互不相同，有些人很遗憾是恶人，他们自己对此也无能为力。这时父母们可能会说，失去孩子而造成的痛苦的情感使他们必须杀死那个罪犯，因为他们也无法用其他方式表现这种情感。如果没有人认为犯罪是有罪的行为，那么也没有哪个报仇的人——即使以最残忍的方式——会觉得自己有罪。这样我们的社会将无法运转，我们可以设想，即使在史前年代，灵敏的社会机制也会注意不让每个人

随意做自己突然想到的事情——如果他们这样做了，那么这些“违法者”就必须接受惩处。甚至动物群体中也是如此。无视狼群的等级秩序、向首领寻衅的年轻的狼会被逐出群体。

在人类进化过程中，人们很早——在有意识地区分善恶和所有（有意识地设立的）道德准则的准备阶段——便“认识到”集体中的个体的一定行为的危害性。因为所有个体都在追逐他们的再生产利益，集体的形态要迎合这种利益，所以集体必须有一个稳定的机制。当然，这与哲学意义上的自由问题毫无关系。时至今日，关于意愿自由的讨论及其可能的结果仍然无法解决人们的社会相互行为引发的所有问题。人们必须区分

——理论上的自由问题（这可能永远都无法解决）和

——在一种社会体系中生存的实际需要，它尤其被用来保护人们免遭他人伤害。

比如一个司机酒后开车失事，造成他人死亡；或者一个人在吸毒后的迷幻状态下杀人，这些行为首先不是故意的，其次行为者无法控制自己（即他们是“不自由的”）。但是，这并不意味着这些行为毫无问题或者不必与它们的真正根源——酒后开车或吸毒——进行斗争。



每个社会的根本问题之一是，不阻碍个人的发展，尊重个人利益，但同时又要注意不要让一些个

人阻碍其他人的发展。简单地说，就是应该让每个人都赶上火车。如果人们坚持这一原则，那么一切都会变得很明白：人们不准破坏他人的发展可能，不准阻碍他人达到目标，不准杀人。这一原则一定会使熟悉伦理学的读者想起功利主义。粗略的说，这是把每个人的利益作为道德基础的道德哲学立场(参看马基 1981 年的著作)。最近辛格（1984 著作）对此进行过论述。如果人们忽略伦理学家在推行功利主义过程中可能遇到的各种各样的细节问题，这一立场的确是理智和明智的。在一个人人幸福满意的世界里，个人的行为服务于集体，集体反过来又有利于个人，这是一个为所有人提供了最大机会的幸福世界！——除此之外人们还能奢望什么？

根据我们迄今为止的经验，这样的世界自然还从未出现过。在所有的时代，在所有实际的团体中，同一或其他团体中的人们不断地受到压迫、折磨、侮辱、欺骗、剥削、杀害（甚至被吃掉)，而且他们受到各种各样的阻碍而不能实现个人愿望。过去（和现在）的政府和国家常常——这是多么矛盾！——为了维护“社会秩序”而以极其残忍的方式对待社会成员（现在依然如此)。现代资本主义社会激烈的经济竞争对个人幸福的关注，与共产主义对个人目标和愿望的顾及一样少。除此之外还有个别的虐待狂、精神变态者、重罪犯、恐怖分子和职业杀手——这块调色板非常丰富多彩！——他们给

他人带来极大的伤害，甚至不惜夺人性命。他们对他人的幸福根本毫无兴趣。我们赞成辛格（1984 年的著作，第 295 页）的话："我们中的大多数人如果完全着眼于个人利益，而不顾及他人或其他东西，那么他们将不能得到幸福。"但是也有例外。而且在我们这个利润和资本决定一切的世界上，那种危险、病态的利己主义得到了大大的促进，它既不能带来社会稳定，也不能帮助个人过上幸福的生活。

我们常常不能做——或者不想做——道德和法律希望我们做的事（而且是我们应该做的），它的原因尤其在于，在复杂的社会体系中，我们几乎无法估计自己的行为的后果。我们的石器时代的大脑对这种体系毫无准备。尽管我们知道，一个运转良好的集体的基础首先是，每个人以纳税的形式为之尽力。但是，钱都流向了哪里，被用来为什么融资，那些政治家是否——如同他们要我们相信的那样——是在为我们经营，他们的经营是否合理——这些是个人几乎不能验证的。（很多情况下税款显然被浪费了。）我们的"自然认识装置"无法看明和理解这一丛林。因为我们也天生具有追逐快乐、避免不快的倾向，所以这里的问题是一目了然的。国家税收不会给任何"正常"人带来快乐。立法者当然也知道这一点，但是他们却装模作样地制订了越来越复杂的、甚至专业人员也不能马上明白的税法，这大大加大了纳税人的不满（参看赫尔斯佩尔 1989



年的著作)。最后立法者也无法苛求自己的石器时代的大脑。随着税法的复杂性一起提高的不仅是纳税人的不快，而且还有逃税的可能性。立法者的反应自然是制订更复杂的法律规章，他们还采取了严厉的收税措施——而且越来越惊诧于不断滑坡的“税德”(这其实是个很古怪的名词，是吧?)。财政当局严重威胁着个人，在极端情况下甚至会毁了个人，这是“税德”的另一方面。我的一位当税务顾问的朋友告诉我，因为财政当局要求的税款预付过高，一位企业家不得不关闭了他的公司。大约15年前，当一个逼税的人来访时，下奥地利的一位旅店老板选择了自杀。或许读者们也知道类似的例子。

其他很多领域的事实也表明，我们的认知装置对这种复杂的（社会）体系毫无准备，因而无法克服“能够”（或希望）与“应该”之间的差别。大型犯罪就是一个很好的例子，这种与很多国际辛迪加联系在一起的犯罪形式在今天越来越重要（它们对警察、检察官和法官提出了极高的要求)，但是它们却常常表现为政府罪行、国家罪行或战争罪行的形式。豪普特曼（1996年的著作，第369页）说：“这种犯罪的特点是非常隐秘、无形和复杂，这样它们不仅能逃脱我们的‘理解力’的直接印象，往往也能逃脱正规的法律追究。”战争罪行虽然不“隐秘”，但——仅因为受害人过多和情况很难看清——也很

难追究[1]。

而且众所周知，小小的偷蛋贼的法律处境会比导致成千上万人死亡的独裁者的糟得多……人们知道，“原告”会很快到场——“抓小偷!”，“绞死他!”早年在荒蛮的西部，偷马是可以被私刑处死的罪行。但是从来没有人真正追究过那些集体迫害美洲土著居民、对印第安人进行种族灭绝的人的责任。并不奇怪，真正的恶人身上带有一种特殊的魅力(参看第2章)。因为仅就他们的规模而言已很难被“把握”，而且真正的罪犯常常把自己置于善的基础上，给他们的行为以“高尚的动机”或者使人们相信，其他的——整个部族、民族和文化——都是邪恶的，应该予以消灭。

尽管我们的法律体系一再试图表明自己是“中立的”和“公正的”，但它常常只是这种双重道德的可怜的表现。它的代表们始终屈服于政治的专制，而且（当然!）还要追逐自己的利益。法律体系也只是人的发明。“在与强大的势力交手时，它的弱点更暴露无遗。那时它往往只满足于制造噱头：吊死小

① “战争罪行”这个表述本身就很值得注意，因为它指的是在战争中犯下的罪行，这样似乎战争本身与它们相比已算不上什么大的罪行！杀害平民、妇女、小孩，集体强奸和抢劫都“只是”战争的特定伴生现象。它们（当然）会受到惩罚，而那些发动战争的政府领导或军队却（不公正地）逍遥法外。但是战争总是一再得到道德上的辩解。



的，放走大的”（瓦特松 1997 年的著作，第 390 页）。

源于我们的认知装置的片面性感受和思考以及短视的计划和“短期性道德”的倾向在一个领域中特别明显，它直到最近才成为伦理学认真思考的对象。我指的是生物学领域，是人类在自然环境中的存在，是他们对其他物种的态度。生物伦理学是一个非常年轻的伦理学分支，因为人们很迟才认识到，不仅与同类的交往，而且怎样对待其他生物，都是与道德有关的问题。有关这一主题的文献正在迅速增多。如果要获得一个大体印象，我推荐比恩巴赫（1981 年）出版的文集。我现在只想提出两点：

1. 很长一段时间里，几乎没有任何人想到，我们在自然界中肆无忌惮的行为，我们对自然环境的破坏会给我们自身带来某种消极后果。我们草率地把燃气喷入空气，抽干沼泽和池塘，乱砍树林，灭绝了无数的动植物。尽管今天已有很多的警告，但是我们依然在继续这些行为。对于这种严重的自然灾害（乌克提茨 1998 年 a 的著作），它的大多数代言人不想听见，而且对他们的破坏性行为的规模也一无所知。当然，如果谁今天在公园里摘了几朵花或乱扔啤酒罐，那么他可能会受到处罚。但是那些它们的垃圾可能已经污染环境几十年、对无数生物造成了巨大伤害的工业企业受到的处罚却轻得多，因为它们对植物、动物和人类造成的伤害的“质”完全不同，它与政治上的集体谋杀或经济罪行的微妙

形式一样难于把握。

2. 保护所有生物的道德要求对人类而言是不可能达到的。阿尔贝特·施魏策尔极力宣传对生命、对所有生命的尊重，但他却没有提出合适的道德原则(参看沃尔夫 1993 年的著作)。总的来说，我们人类不会对所有生物种类都持同样的态度，我们觉得其中一些美丽而值得保护，另一些丑陋而恶心，希望后者不要存在于我们的周围。比如我们无法希望谁尊重蚊子的生命，而且很少有人会对花园里的毒蛇表示欢迎，也不会有人把卧室里的蚯蚓看做可爱的同伴。而且我们能够苛求第三世界中忍饥挨饿的人们出于道德原因而不吃某一种动物吗?! 根据我们源于氏族时代的倾向，只有当这件事对我们而言很惬意，或者——而且首先——我们需要它作为自己的生存基础时，我们才会理解保护其他物种的必要性。

换言之，当人类想满足某些道德要求时，他们必须战胜自我。而这并不总是很容易。

所以保护物种的最好的理由是，为了自己的生存，人类不该破坏自己的生存基础，不同种类的动植物（不论它们的外观如何）对之可能都很有用，它们不仅是人类的食物供应者，而且也是抵御病魔的某些有效材料的承载者。因为自然并不知道什么道德和法律，所以无论我们对其他生物做了什么，它们都无法控诉我们。但是这些行为对我们自身会有消极的反作用，所以我们——如果我们对自己还



颇有价值——必须仔细考虑，我们应该怎样对待其他生物。这需要理性的判断力；在氏族史上，就我们种系发生的倾向而言，我们不是生来就会为这个行星上的其他生物提供保护的。

这些倾向却是我们辨认方向的知识的来源之一（莫尔 1996 年的著作）。如果这一知识同时也回答了我们该做什么（以及不允许做什么）的问题，那么在伦理学意义上，这一来自我们的生物学本质的源泉是远远不够的。如同上面所说的，我们的很多行为都需要理性的判断力。但是这种判断力中的一部分也必须认识到我们的行为中的古老的、种系发育时期留下的原动力。这种原动力使我们最终成为今天的样子，它不能简单地被评价为“坏”，但是它给我们——也包括道德方面——设下了极限。不少生物学家以及进化理论家，比如多布茨汉斯基（1958 年的著作），在与极限的斗争中看到了我们的存在的意义以及我们物种的广阔的未来的希望。我将很快再次谈到这个问题。但是首先我要阐明，我不认为与我们的资质的顽强斗争真能达到目的。它可能只是喜爱（和反感）的一种表现，它们深藏于我们内心深处并因此将我们引入歧途。我们早已知道，因人而异的解剖和生理结构促成、甚至决定了个人性格特征的形成（莫特拉姆 1944 年的著作）。人们可能会为自己的外貌痛苦不堪，也可能对之十分满意。两者都可能导致非理性的行为。当我们觉得应该成

为不同于自己的人时，我们应该仔细地考虑，我们应该是怎样的，尤其还应想一想，我们想达到什么，将付出什么样的代价。

那么个人是如何在道德和法律上反对那些极权国家的呢？在那里，“道德”集中在少数领袖人物以及对他们俯首帖耳的傀儡一方，他们任意虐待（甚至杀害）其他人。但是——我没有夸张——即使在很多民主的（和所谓民主的）国家里，结果往往也是如此。即使听起来有些荒谬，对法律和秩序的呼吁常常比来自氏族社会的、影响我们的倾向和行为特征的一切都更糟糕。奥威尔的幻想不应该成为我们的“石器时代道德”的替代品！既然我们把自己看成“文明的”、“开化的”人，那么我们更应看一看，我们应该怎样接受氏族时代的遗产，使它能帮助我们从人道理想走向现实生活。这是一个相当低的要求，它在我们的道德能力之内，极有希望得到实现。相反，极权国家只会助长真正的恶——它只允许极少数人充分发挥来自石器时代的行为动力。遗憾的是，它始终都有——不小的——被实现的希望。

道德可能很自然吗？



最迟从19世纪开始——从进化理论的建立开始——人们不断地把自然和道德、生物学和伦理学联系在一起，不过他们用了不同的“符号”，得出了

不同的结果（参看亚历山大 1987 年的著作，乌克提茨 1993 年 b 的著作）：

1. 托马斯·H. 赫胥黎，这位达尔文的伟大战友和支持者虽然没有在进化中看见道德（和不道德）行为的根源，但他认为，我们的伦理道德肯定是与进化“相矛盾的”。赫胥黎认为，在人类与自我本性的斗争中，在他们把自己从自然的压迫下解放出来的文明发展过程中，始终存在着同类相残（参看威廉姆斯 1988 年的著作）。这一观点至少表明了，我们无法从进化的事实中导出任何有关人类道德的结论（参看格林 1963 年的著作）。

2. 他的孙子朱利安·赫胥黎支持对立双方的观点。他认为，把目光投向进化过程必定有助于我们区分善恶，而且进化意义上的“善”在道德上一定也是好的。“Anything which promotes open development is right，anything which restricts or frustrates development is wrong. It is a morality of evolutionary direction”（赫胥黎 1953 年的著作，第 167 页）。[1] 持相似观点的还有比如洛伦兹（1963、1974，1983 年的著作），他不知疲倦地强调我们对这颗行星上其他生物的责任，并且强烈地批判人类在文明发展中出现的与自然的疏离。

---

① “所有促进公开的发展的都是正确的，所有限制或阻碍这一发展的都是错误的。在进化方向上存在着道德心。”

3. 一大批作家尽管试图避免自然主义的错误判断（见上文），但他们同时还是强调了生物学对伦理学的意义。我在这儿只举两个例子：莫尔（1987 年的著作，1992 年 b 的著作）和福格尔（1988 年、1989 年的著作）。当然例子还有很多。他们所有人都认为，尽管道德行为源于进化，但这决不能为不道德行为提供辩解。

但是人们也不应该忘记社会达尔文主义。它的代表人物认为，我们直接从自然中得到了我们的价值观和准则，那种"粗野的"、在自然中发挥作用的力量（自然选择）使一些生物生存下来，另一些则没有，它是我们的社会组织的标准（参看科赫 1973 年的著作）。这一观点的结果是众所周知的，它在纳粹集中营里得到了"最终的"表达。我不想在这里对此多加论述。自然法则对我们的道德行为的约束作用是个古老的想法，它早在社会达尔文主义和纳粹主义之前就已有各种形式的表述。不过，它在第三帝国的实施带来了令人难以置信的"后果"。在这儿我要强调，达尔文自己也完全不同于那些社会达尔文主义者。值得注意的是，他的自然选择理论却常常被当作人类行为的标准理论（参看弗洛 1984 年的著作）。



如果不顾它们各不相同的强调重点，那么所有进化伦理学——它们始终都是归化伦理学（参看乌克提茨 1998 年 c 的著作）——的基本命题都可表述

为:

人类的社会行为——包括我们称之为道德(或不道德)的那些行为——是在这一生物物种的进化过程中产生的,因而它们源于人的本性。道德体系是"自然生成的",即使它们后来发展了自身动力,可能与人的本性背道而驰。

同时我们必须再次强调的是,人类是天生的社会性物种,"进化"应被理解为它的生物社会发展过程。

具有远见的道德哲学家当然早已认识到,在讨论道德(和不道德)时,不该再忽略生物学的贡献。比如帕齐西(1995年的著作,第95页)就写道,(社会)生物学能够"向我们很好地解释,人类作为过社会生活的哺乳动物是如何发展出合作道德因素的。"但他马上限定说,"一旦成型",道德反映"就会遵循它自己的发展轨迹,把自己从人类身上的生物初始条件中解放出来"。对此我也不(再)相信。我们那些还不能称之为道德的远古"道德"始终紧紧地跟随着我们。从根本上说,为丰厚的赢利欣喜不已的交易所的投机者与石器时代战胜并杀死巨兽的猎人的心态是一样的。那些通过诡计成功地排挤了竞争对手而获得提升的银行职员所遵循的原则,与旧石器时代抢夺竞争者的战利品的人科动物的也没什么两样。所有这些都是一目了然、甚至极其普通的,只是没有人愿意听而已。所以伦理学中的进

化论部分受到了非常强烈的抗议。

用来反对进化伦理学的理由——根据福尔梅尔（1986年）的观点——可以总结为三类：

1. 他们宣称，人们在决定和行动时是自由的（见上文!），不受生物学条件的影响。

2. 人们论证道，生物学、尤其是进化理论不能为伦理学带来丰硕的成果。所以任何联系生物学和伦理学的尝试都会导致自然主义的错误判断。

3. 甚至一些社会生物学批评家也考虑到，尽管人们可能受到遗传的“影响”，但是在一切与道德相关的问题上，人们可能会反他们的基因而行。

三种说法——福尔梅尔（1986年）也这样认为——都是错误的，这不会使看了前面部分的读者大吃一惊。提出和支持这些观点的人采取的必定是一个完全忽视进化的立场。而且如果有人真的认为，人类可以不受自己存在的生物学条件的限制，自由地决定自己的行动，那么他一定两眼都瞎了。他们似乎觉得人类存在于他们的“自然发展过程”之外!

莱因费尔纳（1998年的著作，第203页）这样说道，“Societal interactions [are] the empirical realizations of serial societal conflicts”（“社会相互影响 [是] 定期出现的社会冲突的理论解决方法的经验实现”）。社会冲突是“正常的”，决不是例外。问题是我们该怎样解决它们：用牙齿和拳头，还是通过对双方都不会造成伤害的机智的策略？真正的（而不是病态



的）利己主义者在这里显然占有优势。因为他不想受到伤害，而是想从中获利，他将会想出能从冲突中给自己带来利益的策略。他至少会想到保护自己的皮肤。只要他自己能从冲突中脱身，他甚至愿意给对手以好处，而不想看到他受伤。如果人们再次想到，一般而言，对生物最重要的是生存，那么这种行为应该被认为是“自然的”。一个动物生存下来，这不仅在于它消灭了同一种类、同一集体中的伙伴；而且也在于——它的可能性更大——它与集体中的其他成员进行合作，用和平的方式解决与它们的冲突，也就是进行所谓的妥协。人类也是如此。

那么我们的道德有多“自然”？对这个问题我们还是先一分为二：

——我们的行为举止——这不容置疑——是受自私的（生存）利益控制的。

——这一利益终究也涉及其他人，因为作为社会生物的我们为了实现自己的目标需要其他人。

所以，进行合作和帮助其他人的道德要求符合我们的本性，应该被看做是“自然的”。至少在小团体和好感团体中（在一定情况下甚至在这些团体之外），这些要求得到了满足。但是，帮助所有人的道德要求超出了我们的本性，因而不再是“自然的”。个人也可能因为所谓的技术原因而不能满足这些要求。没有哪个人能够帮助这个地球上所有的穷人、弱者、病人以及其他需要帮助的人。只有国际组织

能做到这一点。但是不容忽视的是，即使这些组织迄今也未取得大的成功。当然，这并不意味着不许提出这些要求。

我们再举一个例子。不要忽视自己的儿孙，而应该支持他们，给他们以家的温暖，这个道德要求是“自然的”，因为它符合我们的遗传倾向（而且有助于我们的基因的延续）。但是为所有的孩子提供帮助的道德要求是不“自然的”。尽管如此，我们并不能禁止提它，而且现在还有很多的儿童村以及类似机构，它们的代表就把自己奉献给了那些既不是他们自己的、也不是他们的兄弟姐妹的后代的“陌生的”孩子。不过这些机构也没有取得世界性的成功。

下面是第三个例子。圣经中的要求“你们要生长和繁衍”（我们赋予了它道德上的合法地位），是“自然的”，它符合人类（和所有其他生物）的一种本能倾向。但是即使禁欲的要求被提了出来，而且是当作命令被提了出来，它也是“不自然的”，它不可能得到大多数人的遵守。

在此我想表明，人类的很多社会行为——其中有很多一般会被认为是道德的——首先并不是为了符合道德准则，而是这些形形色色的道德准则更多地遵循了生物学以及生物社会学的倾向。这些倾向是我们物种长久以来一直具有的（而且从不需要什么道德“上层建筑”）。所以追溯各种伦理学基本要求的生物学根源，这是合理的（维克勒 1991 年的著



作)。但是由这种从某些道德要求到生物学及生物社会学原则的可追溯性并不能得出结论，

——所有道德准则在生物学上早已被决定或者

——（相反的,）所有生物学行为准则都有道德上的重大意义。

前面我们已经说过，指出人类的某些行为方式或倾向是“自然的”并因而是道德的，这在很多时候是根本没有用的（甚至是非常危险的）。但是有一个推测是显而易见的：无论是道德还是不道德的行为——或者被我们当作“道德”或者“不道德”的行为——都带有遗传学的组成部分并受与生俱来的框架条件的制约（帕克斯通·乔治 1992 年的著作）。道德不是从天上掉下来的。很多社会准则在人们尚无道德的抽象概念时便已形成。而与之相反，即使那些想出来的道德体系也无法清除世界上的不道德行为。

埃皮库尔这位对人生快乐不无好感的哲学家认为，任何生物从一出生便觉得痛苦是件非常糟糕的事，因而极力避免它（参看施密特 1911 年的著作）。从生物学视角看，一切都很明白：任何生物，包括人类，都倾向于躲避糟糕的事情，都认为痛苦让人很不舒服。那么受虐狂又是如何的呢？即使他们也证明了这一基本倾向：因为痛苦给他们带来乐趣，所以对他们而言重要的依然是惬意的感受。我提及这点是为了再次强调那些伦理学禁令的无意义性，

它们想剥夺人们的愉快感觉（因而是不可能成功的）。我们每个人内心都希望过一种舒适的、没有苦难和悲痛的生活。这是一种自然的愿望。伦理学应该从中得出一个根本原则：因为每个人“就天性而言”都希望过一种没有痛苦的生活，那么每个人也都不允许把痛苦强加给别人。这必定会得到普遍的赞同，尤其当我们注意到人类的同情能力时。

现实自然是另一番模样。因为其他人的痛苦能给一些人、一些施虐狂带来极大的满足；因为有人在被其他人强暴、折磨和杀害。我们在一些边际条件下会犯下暴行，它给我们“积极的”社会天性投下了阴影；的确，我们甚至在这个所谓的文明世界里支持暴行，比如拳击。——这些是我们的天性的阴暗面。我们的文明为恶行提供了框架条件，给恶行以实现的机会，它似乎在默认，没有其他可能性。美国一家研究机构的调查结果表明，在一次重量级的拳击比赛（加上媒体的强烈反响）之后，谋杀案的次数急剧上升（参看瓦特松 1997 年的著作）。对这种战斗的身临其境的体验，对参赛某一方的（没有原由的）好感以及模仿的冲动共同造成了这一切。好的导演知道自己该如何塑造一部电影以“抓住”观众。我们不必假设阿尔贝特·卡姆斯在行为研究方面有专门的知识，但我们必须证明他对人的行为的细微音调以及弦外之音有敏锐的感知力。这位作家在他那本引人入胜的《陌生人》中描写了主人公莫



尔少先生的观察：街区电影院向大街上喷射出一股观众人流——“他们中的年轻人显得比平常更加坚定，他们一定是看了部冒险片”（卡姆斯 1969 年的著作，第 26 页）。在一场拳击赛后，很多人（不仅是年轻人!）也比平常显得坚定，在极端的情况下这种坚定表现为，为了极力接近、甚至超越他们的偶像，他们会杀人。

拳击这种只用拳头、不用“武力”的战斗表现了两人之间最原始的斗争形式——这在脊椎动物中相当广泛，而足球则体现了两群人对一个战利品的争夺（雷马讷 1950 年的著作）。两者都使成千上万的观众热血沸腾，其中很多人甚至“着迷”到完全丧失理智的程度。此外，一支足球队的支持者会有一种强烈的“我们一感情”，这给他们带来了安全感和不可思议的力量。正如造成很多死伤的足球斗殴所表明的，这种力量很难遏制。这使我们想起石器时代。平日正派、安静的人在足球场上也会发生性格巨变，他会嘶哑地喊叫，用拳头奋力敲鼓，甚至狂怒地攻击他人（参看勒布萨克 1992 年的著作）。足球是我们的文明的一个发明——有趣的是，在一定的条件下，这一发明会表现出我们物种的远古行为特征，甚至有所加强。在进化过程中通过自然选择而确立的东西是很难在短期内得到控制的。

但是我们的文明并不是我们石器时代的生活的反面，在很多方面它都只是那段时间的生活的一面

镜子。它用自己的微妙方式给我们的史前行为动力以新的力量，比如它为我们提供了轻武器，使快速谋杀成为可能。此外，它还助长了快速满足欲望的愿望，这在广告里有最好的利用（“现在就买，以后付钱!”）我们会马上、直接地拿走我们能够马上得到的一切，这是我们的天性。职业小偷尤其了解这一点。如果“被拿的东西”也有等级秩序，那么事情会更好办：市场战略家深知对方的脾气。他们相当无耻地称自己的产品“享有盛誉”或者“极其优惠”，称它们是“领事”或者“准将”级产品（维比克 1998 年的著作，第 192 页）。当然不是所有的策略都能被一眼看透。

我们当然要坚持自己的自由、自己的自由意愿（参看上文），于是即使知道我们的行为的生物学局限性的作家们——生物学家、行为研究家、人类学家——也乐意打开一个藏身之处，这样能使失望变得可以忍受一些。对此有一段独特的引言：

All social practices and ethical attitudes are based on physiological needs, urges, and limitations woven in the human fabric during the evolutionary and experiential past. But within the constraints imposed by the biological determination of his nature, man can make responsible choices. He has the privilege and the responsibility of shaping his self and his future（杜波斯 1968 年



的著作，第 117 页）。[①]

我们喜欢有塑造自己的未来的特权，但是做这件事时，我们不能脱离自己的过去。因为它们追随着我们，对我们的道德/不道德行为有决定性的影响。我们在自己的道德决定中虽然不是理性的，但是"直觉上"我们的倾向和行为动力中的较老部分只会带来主动的妥协——所以恶对我们还是有吸引力的。神学家们始终倾向于这种观点：如果不接受一位善良的上帝的存在，讨论恶的根源就是没有意义的（参看里德林格 1995 年的著作）。任何关于自然的基督教学说本质上都带有这一期望：上帝创造的万物——包括所有生命——都是好的（科布 1988 年的著作）。对于一位进化论者而言，事情则完全是另一番模样。他在自然界中没有看见善，也没看见恶，因为生存竞争和自然选择与——人们创造的——评价体系毫无关系。他把我们物种的那些被称作"恶"的行为看做不断导致个人间冲突的自私的行为策略的后果。让人根本无法理解的是，为什么偏偏在这个善良的上帝的世界上，恶得到了如此广泛的传播。进化论者没有特别的恶的问题——不过是在描述和追述层面上。在一个首先为了（基因）

① 所有的社会行为、道德举止都是建立在生理要求、欲望和局限的基础上，它们是在人的成长过程中，由他们的进化历史以及个人经历所共同决定的，但是在生理条件的范围内人类可以做出完全自我负责的选择。他们有特权和责任去塑造自己和自己的未来。

生存的世界上，在一个所有生物都必须看到自己待在哪儿的世界上，只有利己主义能够成为行为的根本动力。另一方面，从进化论视角，人类道德思想的存在有“很好的”理由：“Because we believe in right and wrong…we are (biological) fitter than otherwise. This belief lays upon us obligations”［“因为我们相信善恶的存在，所以我们（在生物学上）比其他情况下更有用。这一信念给我们带来道德义务。”］（鲁斯 1988 年的著作，第 416 页）。

只要它包括所有能唤起我们的积极情感的东西，我们的道德就是积极的。举个例子，给予和赠送礼物一般不仅给受赠者，而且给赠送者带来快乐，它是我们的社会行为中的共象，即使在不同文化中赠送和款待会有不同的表现形式。正如每次国事访问所表明的，即使在复杂的社会体系（国家）中也无法放弃它。客人将得到悉心的款待，常常还会收到一份礼物。另一方面，为了防止腐败，这些体系试图在法律上对赠送和收纳礼物加以限制。尤其在发达国家就曾有过与裙带关系、家族内联合策略进行激烈斗争的社会及政治发展过程（舒伯特 1983 年的著作）。因为这一发展不符合我们的（自然）倾向，它始终没有取得预期的效果。对此人们只要想一想国家和国际政治经济领域不计其数的丑闻便可，这也是媒体一直极其关注的。尽管“反裙带关系”的发展在复杂的社会体系中可能极其重要，但反裙带



关系在不久的将来可能还不会取得决定性的成功，因为它与我们古老而强健的社会策略是背道而驰的。

我决不是要否认学习的意义。通过榜样的作用以及其他教育方式，个人可能会去反抗深深扎根于氏族时代的倾向。我们这些猎人和采摘者在很多方面的确达到了文明，并且愿意遵守那些道德和法律体系，这些在进化的漫长过程中曾经是无法想象的，另外人们迫使自己接受自己不喜爱的行为方式，这从某种意义上说是相当令人吃惊的。不过我们也不必惊讶于这一体系的脆弱性。衬衫总比外套贴身，当涉及自己的生存——或者我们的小团体的生存时，我们会忘记那些很好的决心和“人为的”道德法律体系强加在我们身上的行为准则。道德法律体系比我们来自氏族时代的古老的行为动力要易变得多。

关于道德是否“自然”的问题，在一定意义上可以回答“是”。为了使生活成为可能，人们创造了准则和价值。这种道德体系遵循的是源于我们的天性的行为动力和期望。但道德在某种意义上也是“不自然的”。当要求个人克服我们物种固有的生物学倾向时，我们就会遇到本质性问题。天主教会的性伦理学就与无法贯彻执行的税法一样，都是很好的例子。所以我们还是要坚持：没有一种道德体系、没有一个禁令、没有一部法令能够塑造一种理想的人。在所有社会中至少都有一小部分破坏准则的人。而且将来似乎也会一直是这样。

我并不想说，所有的道德努力都是徒劳。一方面我们出于自身倾向就会遵循一定的道德准则；另一方面，我们能够理性地理解和遵守一些道德准则。但是希望所有的人相互都心怀善意，希望各种恶行某一天全都自动消失，这是没有现实基础的。我们不该沉湎于这种希望，而应该面对现实，应该问自己，我们应该怎样对待自己的倾向——好的或者坏的。简单的命令或禁令以及越来越复杂的法律条文对此都毫无帮助。立法者或许想堵住所有法律漏洞，但是每堵一个漏洞他都为一种新的违法犯罪行为打开大门，从而（在不知不觉中）促进了恶行。一个完全受到控制的社会是非常危险的。它会引起个人的不快、愤怒和憎恨，而这些会以一种恶行的形式发泄出来。



六　原罪和遗传的重负

利润战胜了思想，
因为消费者不仅想
从对善的把握中，
而且想从对恶的惊怵中得到享受。

乌姆贝尔托·埃科

与恶共生

人们可以设想一下，假如突然没有了恶，我的意思是，假如再也没有人欺骗别人，再也没有人偷窃、抢劫、谋杀，没有人发动战争，假如所有人都和睦相处、彼此尊敬和互相帮助，那么会发生什么？

带有人道和人文主义思想的人可能会对这一状况非常满意。它符合某些乌托邦式的社会构想。但是即使那些我们不会把他们归于乌托邦主义者的非常“现实”的思想家也有这种想法。比如贝尔特拉德·胡塞尔。他认为，人们从理智和道德方面必定会意识到，我们人类是一个大家庭，这一家庭的任何分支都不能以牺牲其他分支为代价生存下来或者获得幸福（胡塞尔 1976 年的著作）。不过让我们从其他视角来看看这件事情。

假定所有的人都突然变好，所有被我们视为犯罪的行为都得到克服，那就有许多职业都将成为多余，警察、法官、检察官、刽子手、律师、监狱看守都不再有用而下岗。还将会有世界范围的裁军，“士兵全体”都将退役，而且所有现在（或从前）与之有直接或间接关系的人都得放弃他们的事业：士兵本身、军火制造者和商人、军火交易的中间人、军事学院的教师、军营和军事基地的食堂的经营者、国防部长以及他的部里的官员。当然在这种情况下，所有的秘密警察也将都失去功能。同样多余的还有电车和其他公共交通工具上的检票员，办公室、银行等处的监视器，大商场里的便衣以及海关和边境官员、公证人和税收检查人。这一名单很容易——以任意的顺序——继续列下去。



各式各样的恶彻底消失后的景象，我们中可能没有谁真能想象出来。不过这一景象恰恰说明了，

我们的社会机构如何地倾向于恶，它们花了多大的精力去阻止、追踪和惩罚“恶”，而它们为了与恶做斗争又在多大程度上服务于恶。这种情况不仅仅是佯谬：因为人们一方面希望拥有一个美好的世界，但另一方面，他们早已习惯于在一个恶的世界上生存；因为人们，所有人，嘴上喋喋不休地谈着关于好人的理想，实际却依靠恶——而且常常是出色的！——生活着。所以我怀疑，在我们的社会上其实几乎没有人真的希望恶完全并彻底地消失。即使一件恶行的无辜受害者也会（至少一般会）有恶意的念头，他会希望作恶者被打下地狱或者想进行个人复仇。这使我再次想起了乔治·奥威尔的《1984》，书中的“党”杜撰了“伊曼纽尔·戈尔登”的敌人形象，大力宣传要完全、彻底地消灭“戈尔登主义”。这一宣传恰恰是把党员紧密地团结在一起并使他们驯服的一个重要手段。如果没有戈尔登，那么这组织严密的所有仇恨演讲就变得毫无意义。

这与冷战时期的情况是不是十分相像？那个公敌——在双方——是不是都起了重要的社会政治作用？或许正因为双方都极力呵护这一敌人形象，才没有爆发核战争。开句玩笑，就这点而言敌人形象起了非常重要的作用——至少当它只是形象时。（但是不能排除某人——有意或无意——按错按钮的可能。今天，在世界的某一地方，也依然可能有人有意识地决定按下这一按钮。核战争的危险还远没有

消除。)

人显然是一种迷惘的生物，这种生物——至少从他们的高度文明出现开始——一直在努力寻找行为的道德准则和建立法律体系，但从那时起（与之前一样）他们也做了一切可以想到的事情去消灭他们的同类，只要其他人令他们感到不快。所有时代的皇帝、国王和公爵都会把他们的竞争者和其他他们不喜欢的同时代人打入监狱，甚至杀死他们；精神变态者和希特勒一样想整个儿消灭某些民族（他们甚至至少是部分的成功了）；无论古今的所有政党的代表们都极力对他们的对手恶言相加，极尽贬低之能事（因此他们极其欢迎敌对政党的成员的每次“越轨行为”）；甚至很多科学家在实施自己的理论时也不仅局限在经验研究结果和逻辑论证的范围内，他们对同事的成功丝毫不感到惊喜。我们追逐自己的利益的倾向当然比我们自己所意识到的强烈得多，它也远远超出了道德体系所允许的范围。但是如同我们在本书中已多次强调的，只有当道德体系与人类的倾向间不存在根本矛盾时，它才可能得到遵守。

恐怖电影是表明我们如何善于与恶共生的一个很好的例子（参看舒勒 1993 年的著作）。电影中出现的神秘形象——它当然只是对人类形象的扭曲——刺死、打死、勒死或锯碎其他人。这类形象得到了广泛的喜爱。它们不必符合任何美学标准（它们也的确不符合!），但它们吸引了成千上万的



人。弗兰肯施泰因的蒙斯特和德考拉是两个“经典”形象，它们在无数次改编中很好地迎合了市场需求。“恐怖”当然也来自非人的生物，在一部电影或一本小说中不可能缺少的只是惊怵的效果。喷火的龙、金刚、白鲨或者刁奸的外星生物都是可以作为恶的象征的合适的客体——它们都很有吸引力。但是我们看的恐怖片越多，媒体、电视、录像和影院就越通过恶保证了自己的吸引力，而现实也就越与小说混为一谈（我们显然不愿放弃后者，似乎我们这个拥有日常的、现实的恶的现实社会并不能满足我们)。

“在反复的打死、刺死和锯碎中，在一次次藏尸时，那时鲜血、垃圾和身体碎片混合在一起……，生与死，人与自然的所有种类差别都消失了”（舒勒1993年的著作，第347页)。致力于这种恐怖的小说，尤其是电影传递了一种危险的信息：生和死没有差别，折磨、杀死，肢解、甚至吃人都不是什么例外，而是一种常规。在第三帝国——很遗憾这不仅在小说和电影中得到了“实现”——那些残忍的大屠杀对一些人而言也是一种常规（最后那些公开怀疑这一常规的人也遭到了残忍的杀害)。这样看来，恐怖电影“只是”在步现实的后尘——而且常常（因为它一目了然的要求）远远落后。换言之，人类现实的残忍很容易超过虚构的残忍。进行大屠杀的人和连环杀手，恐怖主义者和投放炸弹的人，

虐待狂和受国家委托进行迫害的人，他们熟悉一切用来伤害别人的最恶劣的手段——这些都证明了，我们根本不需要想象出来的恐怖形象。但是，当人们在自己的几乎不可超越的“自我成就”外又创造出超人的恶权力和力量时，这又说明了他们对恶的渴望是多么的强烈！这种权利和力量当然也是人的一种自我解脱。人们把自己会做的恶——真正的恶——投射到一个幻想的恐怖世界里，希望以此来为自己的行为、甚至是最恶劣的暴行做出辩解。所以基督教需要撒旦——这一形象为他的“善良的”追踪者的所有恶行提供了辩解（参看布里特那赫1993年的著作）。

如果宗教不必与恶做斗争，那么它们就是不可信——和多余的（就像世俗中的所有法律代言人一样）。即使宗教的存在也依靠恶。如同上面所说的，如果恶突然消失了，那么很多职业都会失去其存在的意义。

当然这里涉及的是新文化史时期的现象。一百万年前的人们还不需要道德的保护，不需要撒旦来使他们的行为合理化——对他们来说重要的只是赤裸裸的生存。即使今天，赤裸裸的生存也依然是我们的第一要事，但我们的问题是，必须遵守道德准则，必须在一定意义上调整我们的求生行为，还必须使我们的个人利益不伤害其他人的利益。就我们的氏族史遗产来看，这并非一件易事。



我们的文化史并没有消灭这一遗产，反而在很多方面促进了恶及其吸引力——它创造了宗教和思想体系，它们依靠的是我们心灵的“原始自然力”。对此，萨弗朗斯基（1997 年的著作，第 326 页）写道：

“这个世纪的整个思想体系和新的基础给出了骇人听闻的例子。它们宣称知道什么把世界连接在一起；它们想了解所有的一切，想控制所有的人；它们给他们安全，把他们禁锢在一个有窥视口和射击孔的堡垒中；它们考虑到对公开生活领域、对为人类自由而进行的冒险的恐惧，这也始终意味着：不安全、不自由、不确定。”

所以即使最残暴的恶也始终能为自己找到出路。我们对此惊异万分，却显然无法完全抗拒它的吸引力。

神话中的恶人形象既可能是男性，也可能是女性。人们不要因为基督教中的撒旦是男性的，就误以为恶是男性特征。至少撒旦自己就有女性的同盟者（巫婆），而且恶的文化史上也有人数可观的“女主角”。希腊神话中的三位蛇发女怪就是很好的例子：长着翅膀和蛇发的恐怖形象，她们的目光会使所有的人变成石头。人们也不会忘记，根据圣经的记载，夏娃引诱了男人并因此给世界带来了原罪。

不过在犯罪记录上，女人比男人出现的次数少。发达国家被判刑的人中有 80% 是男性，在其他文化

传统的国家（比如印度）这一比例甚至高达 95%（参看 M. 乌克提茨 1998 年的著作）。它的原因可能多种多样，但主要在于，因为占统治地位的角色定位——以及造成这一定位的生物学上的性别差别——长期以来妇女根本无法进入很多社会领域。这样妇女们就不能很好地发展成作案者的角色。（在不同的文化中都有杀婴者，但就我们所记得的，那是符合一定的时代规范的，因而她们不是真正意义上的谋杀者。）但是如果我们仔细地翻阅历史（直到近代），就会发现女人的暴行同样令人发指（参看波尔特和迪姆勒 1997 年的著作）。她们中有下毒杀人者、专制的女暴君和女恐怖主义者。

这之所以使很多人感到震惊，是因为他们一般不会想到这一"柔弱的性别"会有多大能量。又因为根据传统的角色形象，女人总是消极多于积极，所以人们很少会把女人和重罪犯联系在一起。如果一个女人变成一个杀人犯，或者参加一次恐怖行动，她会使（男人世界里）一些人起鸡皮疙瘩。因为女人"不会这样做"——如果她做了，那么她会吓住一些人，但同时也充满吸引力。我觉得，当人们没有想到它（恶）会发生时，恶的吸引力最大。妇女们受到的社会限制一直（或者迄今为止）都比男人们的强，所以她们行凶的机会一直也小得多（或者至少迄今为止小得多）。"女作案者必须比男作案者与更大的社会和法律教条作斗争，这无形中影响了



妇女的犯罪率”（M. 乌克提茨 1998 年的著作，第 142 页）。如果一个女人跳出了所有的传统锁链，摆脱了任何社会控制，那她一定是不同寻常的——人们很难拒绝她的吸引力，即使人们（男人!）不愿公开承认这一点。

不管从哪个角度看，事实是，恶始终都能在我们的世界、在人类世界中，找到自己的位置。人们不仅会自己作恶，而且在心里想象出各种恶的生物，把它们当作自己的替代品，使它们能做任何只要想得到的恶行。即使在我们的所谓非常开化的社会中，对撒旦的崇拜和死神的黑镰刀（与人祭相关）也仍然能把很多人引向深渊。很多教派的毁灭性的力量迷住了很多年轻人，给他们造成了不可弥补的精神伤害。一些人甚至被引诱成为一些不可靠的教派的成员，这当然尤其与我们——一个社会物种——希望有所归属的内在需要紧密相连。所有极端的政府体系也充分利用了这一需要。于是，没有抵抗力的、不满意的、感到孤独的人以及没有前途、没有社会关系的人成为他们理想的牺牲品。不过这些人看不到各自体系的危险性——到发现时，也已经太迟——，认识不到自己正在走向绝路，因为他们各自的体系没有为他们提供回旋的余地。任何极权主义的国家都缺乏可供选择的其他方案，它们的代表人物因而可以为自己的任何暴力行为进行辩护。但是他们不会给那些把“灵魂”卖给他们的人以任何选

择。

值得注意和深思的是，那些以消灭人的个性为惟一目的的各种各样的组织——它们的代表者从不害怕做任何暴行——却宣称——甚至常常能使人相信它们的行为目的是善。试图通过作恶而扬善，善的意图甚至可以作为恶的行为的辩解，这些佯缪我们已经提到过（人们只要再想想死刑）。善和恶在内部常常交织在一起。所以人们一定要提防那些声称对我们充满善意的人！表现为善的恶特别危险，因为这种情况下人们很难认出它的本来面目。同时它也不必遵守什么道德要求。

我们的总结是一剂清醒剂。自从人类意识到自己的存在和行为以来，他们常常——违背自己的良知——更多的是作恶而不是行善。人类自己发明了善恶，区分了道德错误和道德正确的行为。他们常常意识不到，他们每天都经历着道德上的失败——或者更准确地说：他们的很多成员没有意识到（或者不愿意识到）。我们应该为此感到惊讶么？我们早已习惯与恶共生，无论它们以哪种形象出现以及我们赋予它们什么形式。

1951 年，法国水兵亨利·马丁被战争法庭判处五年监禁，原因是他起草并散发了反对法国的印度支那战争的传单。当时让—保罗·萨特参加了要求释放他的示威游行（参看萨特 1983 年的著作）。人们现在可以判断一下，谁“善”谁“恶”：是那位因为自



己政府的行为涉及暴力而表示反对意见的水兵，还是那个不能容忍任何反对意见、其代表人物以战争为“善”的政府？这类或者相似的例子有很多。抗议各自政府的不道德或犯罪行为的人在事后会被看做英雄。但这往往对他们已经没有多大意义。在第三帝国时期也有一些无所畏惧的人，他们不仅看透了整个犯罪体系，而且公开与之进行斗争。遗憾的是他们没能活得很长。那个体系不能容忍其他任何生活模式。

我们可以从历史经验中学到，虽然我们——我们中的一些人——依然对善心存幻想，但是恶战胜了善。尽管如此，我们——我们中的一些人——还是不愿接受恶的统治地位。

为善的意愿

人们始终没有放弃朝向道德行为的努力；人类的一些成员一直在认真地考虑，怎样才能在道德的条件下生活——这些在我们上面给出的条件下岂不是很让人吃惊？恶充满吸引力，但是人们从来没有放弃善，即使庸俗的小说和电影也一再告诉我们，善终将战胜恶。事实上不容否认，为善的意愿一直都存在于表达中。

在这本书中我们一再谈起了人类固有的、植根于氏族史的小团体道德。在小团体（好感团体）中，

我们所推崇的社会行为的（道德）准则得到了最好体现。把这一准则从小团体推广到全人类，使单个的人成为世界公民的思想是文化史上最伟大的成就之一（参看特雷姆勒 1998 年的著作）。尽力友善地对待所有人是为善的意愿的最好表现。即使查尔斯·达尔文这位伟大的人文主义者对此也充满幻想，并构建了自己的乌托邦，当然他与我们中很多人的想法是一样的（参看乌克提茨 1997 年 c 的著作）。他相信，将来我们的社会本能会得到更好的训练，因此我们将能够把我们的好意扩展到我们人类的所有成员、甚至这个行星上的其他生物的身上。这是因为"事实上从人类历史的最早期开始，道德遵循的就是一条上升曲线"（达尔文 1871 年的著作［1966 年版，第 159 页］）。

这样我们一方面必须清除所有形式的种族中心主义和纳粹主义，渐渐把所有人都看做我们的兄弟姐妹。此外，另一方面，还应该把我们的好意推及其他所有生物，把它们也纳入我们的伦理学考虑之中。对此尼达—吕姆林（1996 年的著作，第 8 页）写道："当涉及人类的利益时，对动物的关心已不仅仅是伦理学上的要求。"换言之，出于人类自身利益，我们也应该把伦理学推广到其他生物身上。最近在这方面又出现了"福利生物学"，这是在考虑生物的福利的前提下，研究它们及其环境的学科。对人类历史浮光掠影的一瞥可能会导向这样的结论：



道德进步是存在着的。这种道德进步的想法总的来说是与“道德的向上发展”的思想紧密相连的（乌克提茨 1998 年 a 的著作)。达尔文（1871 年的著作）也相信这种向上发展。他认为道德情感来自社会本能。人类能够——通过他们的文化——不断地完善和扩展这一本能。这一“道德论述”在他关于人类氏族史的设想里占有很重的分量（参看彭诺克 1995 年的著作)。他甚至从中看到了对那些因为人类出身于一种“低生活形式”而感到不舒服的人的慰藉（厄塞尔 1990 年的著作)。同世纪的其他很多作家也与达尔文一样，对人类的未来很是乐观。他们在道德向上发展之后又设想了自然法则的流程：“习惯变成风俗，风俗变成法律，法律变成社会组织的调节器……，唤醒了义务情感，从而变成道德的基础”（迪莱克斯 1881 年的著作，第 19 页)。

当我们看到，我们的文明废除了农奴和奴隶制度；人权被公开提出；我们建立了“社会福利网”，即使失意的人也能从中得到帮助；退休金保障了年老和不再有工作能力的人过无忧无虑的生活；而动物保护法令终于能保护我们“弱小的兄弟”免受（我们自己的）攻击——是的，如果我们想到这些或者还有其他的，那么我们会很快得出结论：我们在这个世纪取得了尤其巨大的社会和道德进步。这样我们可能会更确信这一假设：朝向善的发展之类的东西是存在的，善和恶是早已给定的，我们——为

了促进恶——只需去发现它们（塞特 1983 年的著作）。但是人类是一种需要幻想的生物，他们喜欢美化自己的天性。

我在这儿只想提人类生物社会本性的两个侧面，根据我们在本书前面章节所谈到的，它们丝毫不会令人感到惊奇——不过它们会使我们为善的意愿打一些折扣。

首先，我们不是无条件地帮助他人（或者甚至动物）。利他主义无疑在我们人类的进化中起了重要作用，但我们从来不会任意地提供我们的帮助。尽管人们提出了那么多博爱的要求，但是正如特里维斯所说的："One is more altruistic toward those one likes and one tends to like those who are more altruistic."（"我们对那些我们喜爱的人更无私，而我们一般更喜爱那些更无私的人。"）所以希望人们关心所有其他人是毫无道理的。不过就个人经验而言，我们中的每个人都知道，我们对一些人比对其他人更有好感。而且当至少能间接获利时，我们当然更乐意提供帮助。

其次，人类这个概念很抽象。莫尔（1987 年的著作）强调，"人类"是而且始终是一个假定，它永远不会在政治现实中出现。事实上我们中没有谁能真正进入"人类"。我们都只与一定的人"固着"在一起。当然我们在一生中可能会认识和敬重很多人，会不断得到新的朋友，但我们在这一过程中是有选



择的。政治家们有时会造成印象，他们是为所有人而存在的，但是他们当然只是为了各自的选民。而且主要是当他们急切需要选票时。而且哪位政治家或统治者关心过那些因为他们对他国的军事进攻而沦为牺牲品的人们?!（在现实中军事进攻总会得到道德上的辩解，即使那些“自己”的阵亡士兵也不会被放在心上，因为他们的死是为了一个所谓的更高的道德目标。事实上每次战争都会有很多这种例子。）

认为我们的历史中存在道德进步，这是个幻想。即使我们注意到人权宣言，这一我们文化史上的伟大成就，我们还是会很失望。因为我们看到，人权在现实中——即使在那些所谓的“进步”国家——如何逐字逐句地受到践踏，人们如何经常地沦为警察和当局专制的牺牲品，又有多少人仍然仅仅因为政治原因而被捕入狱。

我们总喜欢要么美化自己的历史，要么给它贴上“野蛮”的标签。我们总认为自己早已脱离野蛮。但是造成几百万人死伤残废的两次世界大战没有发生在古希腊罗马或者中世纪（甚至没有发生在史前年代），它们发生在20世纪。原子弹也是在这个世纪被发明的。死者、伤者、残者是所有时代所有战争的结果。为什么恰恰在20世纪他们的数目如此急剧地上升？这当然不会是因为道德的进步。这一悲剧的原因更在于，20世纪武器技术的发展以及我们

的世界政治体系的复杂性已经达到了一个在人类历史上过去其他任何时代都不可想象的水平。这样恶也获得了新的特征。

但是在我们历史上的任何时期都会发生一些使我们人类——尤其我们所谓的文明人——不光彩的事情。技术“高度发达”的民族常常会非常野蛮地对待其他“欠发达”民族。一个值得注意的可悲的事实是，“每当征服者遇到一群技术落后的人，他们就会乱杀无辜，用带入的疾病使原生居民的人口急剧减少，摧毁他们的家园，强占他们的土地”（戴蒙德 1998 年的著作，第 275 页以下）[①]。直到现在这一切仍没有得到改变。我们还想认真地大谈道德进步吗？几乎所有的技术——很多人都享受到了它们的积极效果——都曾被用来伤害和消灭人类。物理、化学和生物学知识过去和现在一直都被用于消灭人类——人们可以想想甘油炸药、核武器、神经毒气以及其他种种。在武器工业上的确是取得了进步，但不是在人类的道德发展上。他们急切地使用自己

---

① 戴蒙德在非常有趣的上下文——寻找外星生命——中叙述了这一事实。人类向宇宙发射耗资巨大的信号，希望与地球外文明取得联系。我们天真地相信，这一文明——如果它的确存在并且理解我们的信号——是热爱和平的。但是根据地球上的所有经验，我们对此必须持非常怀疑的态度。如果真的存在一个技术高度发达的地球外文明，那么就存在这样的危险：它的“承载者”一旦发现我们，就会想我们对待北美印第安人或者我们的动物世界里的近亲黑猩猩一样的对待我们。让我们希望自己不被发现吧！



的种种发明，而不知道它们给自己带来的究竟是幸运还是不幸。

每一次技术上的成就都会带来新的犯罪形式。这在最近尤其兴盛，因为我们的技术正在以令人窒息的速度向前发展。信用卡的使用造就了信用卡骗子，计算机的普及助长了“计算机犯罪”。当然，这与使用速射武器、炸弹和毒气的罪行相比几乎是无害的。但是在消灭同类和其他物种方面，人类的想象力是没有极限的。我们担心，即使在将来人类也依然会尽其所能地把他们所有的技术革新——即使不是惟一的，但也会同时——应用于消灭同类和其他物种。

那么为善的意愿到哪去了呢？约纳斯（1984 年的著作）呼吁建立一种伦理学，它将通过自愿的缰绳阻止人们扩张自己的权力以及给自己带来不幸。我认为这一呼吁将会很快消失。所有个别人提出的道德要求都不会得到长久的遵守，因为道德要求与政治和宗教教条有一个共同特征：必须在严厉处罚的威胁下才能得以实行。希特勒不必关心自己的世界观是否站得住脚。他能够使最骇人听闻的愚蠢想法得到实行，因为成千上万的人都做好了接受它的准备，因为他们需要一个“元首”，至于这个人脑子里有什么样的暴行（又怎样把它付诸实施），他们无所谓。这样看来，为善这种意愿非常微弱。它虽然激励了一些人，使他们过着道德上无可指摘的生活，

但因为太微弱，它无法使人类总体都脱离恶。它很少能阻止个人形形色色的行为——从奸杀到鸡奸到盗墓，就像它无法阻止政治家们之间表现为流血冲突和战争的权利之争，也无法阻止从足球迷到排外暴力组织都随时准备实施的集体暴力。迄今为止，为善的意愿从未能阻止过（只有极少数的例外）个人对自己的利己利益的追求，也从未能阻止他们对他人的愚弄、诓骗和——在极端情况下——杀害。

另一方面，我们中很多人都喜爱那种“与伦理学无甚关系的物质世界幻觉说”（贝克尔 1989 年的著作），它们表现为——用达尔文（1871 年的著作）的话说——对我们的社会本能和同情心的扩大以及对全人类的世界范围合作的希望。这样进化理论的视角就变得十分矛盾。

一方面，我们的小团体道德是任何社会道德行为的核心，因而我们的道德能力在原则上是有限的。没有人真的能拥抱整个世界。但是另一方面，进化理论家们认识到，所有今天活着的人——不论他们的肤色以及各自的文化传统——都是同一物种的成员，也就是处于进化谱系的同一枝丫上。所以当人们不再支持种族主义，不再庇护纳粹主义时，进化论的这一部分的确可以解释他们及其行为。不过这是理性化的解释。



我们有各种原因可以假设，在我们行星上生活的绝大多数人对进化论以及自己与同一物种中的其

他成员（或者黑猩猩和大猩猩）在氏族史上的联系毫无兴趣。也就是说，他们对这些论证根本无动于衷。一些进化理论家的崇高要求——（人类）应推进进化，“应像（拒绝）物质剥削一样拒绝残忍的暴力，拒绝完全依据数量和势力对人类进行的评价”（赫胥黎 1964 年的著作，第 16 页）——因而也被充耳不闻。但是，根据 wishful thinking（如意算盘）的模式，这种要求也是对进化论的一种阐述。埃里克松（1964 年的著作，第 181 页）：“在我们这个时代，人们头一次看见了，在宇宙中这极小的一部分——地球上生活着拥有同样的技术的人类。”所以所有流传下来的道德准则可能“最终都不得不为一种制度让路，这个制度具有一种创造性多样性，它植根于对整个社会心理进化的总体责任，并得到了有意识的促进。”这种说法不仅听起来很美——每个具有人道和人文主义思想倾向的人（也包括我！）都会觉得“深有同感”，甚至早已有过同样的想法。只是很难让大家都感到对我们这一物种的进化负有的“共同责任”。原因在于，我们的文明并不鼓励这种情感。职业市场上的激烈竞争、交易所里的交易、国际军火贸易、无所不在的利益之争——所有这些和其他一些利益把人类引回了他们曾经走出的丛林，只是他们在那儿发现的不再是树木和猛兽，而是由他们的文明树起的人为的框架条件，它们的难度丝毫不比原始丛林的低，甚至在很多方面有所超出。道德

一旦被创造出来，就不再会被放弃。

人类被自己的恶文明引诱到一种“疯狂的情况”下，这时必然会出现双重道德。人类虽然希望自己家中平静祥和，但却对强盗行径乐此不疲，而且喜欢统治他人。所以他们需要两部道德法典，一部是个人—私下的，适用于家中；另一部是集体—公开的，适用于他们的强盗行径。二者完全相反。在一部中意味着犯罪的行为，在另一部中代表着荣誉。当我们因不准私藏枪支而受罚时，惩罚我们的国家却把我们的收入的一大部分用于最可憎的杀人工具，比如毒气、凝固汽油以及窒息气体和放射性战剂的研究中（斯曾特—居奥尔格伊 1971 年的著作，第 35 页以下）。

我们的小团体道德与建立在抽象原则基础上的大团体统治机制之间的根本冲突在高度文明建立以来的短期内不可能得到解决。现在随着大团体的复杂性日益加大，这一冲突又大大加强。

所以启蒙和民主运动的人道理想完全有可能走向自己的反面（迈耶尔 1990 年的著作）。因为即使为了启蒙和民主的目的，人们也可能杀人——杀的正是追求其他目标的人。又因为不存在一个世界公认的价值和准则体系，所以我们为善的意愿始终是自相矛盾的，而且有一个明显的缺点：“我们”总想把自己有关善的设想强加在“其他”所有人身上，但是这一“强迫为善”只会使我们又回到恶。



下面有一件会引起所谓的世界公众震惊的事情——似乎关于善恶有一个世界范围的统一意见。1993年，英国的一个三岁男孩在一家购物中心被两个稍大的男孩绑架，他被拖到一个火车路基上折磨两小时后死去。这两个年幼的绑架者用砖头砸他们的牺牲品，还用铁棍打他。他们把尸体放在火车铁轨上，以便下一列火车能把他轧为两截。这两个凶手才十岁。这一可怕的事件在当年引起了世界所有媒体的极度关注，瓦特松（1997年的著作）在他对恶的自然史的广泛论述中，也详尽地论及此事，他考虑到了作案者不同的背景并且注意到公众的反应。

两个十岁的孩子用如此残忍的手段杀死一个三岁的孩子，对此我们当然会十分震惊——比一个职业杀手受他的犯罪组织的委托解决一个他们不喜欢的竞争者所引起的震惊大得多（被害者与谋杀者一样都属于我们大多数人不了解的黑道，这样我们基本不会为受害者感到遗憾）。我们对孩子的期待则完全不同。我们多少都愿意接受他们所干的蠢事，而不对他们做很高的道德要求。当我们发现他们说谎，抓住他们偷东西，或者他们向我们吐舌头以及做出其他不礼貌的行为时，我们最多只会觉得他们没有教养。当孩子们残忍地折磨和杀害了另一个孩子时，我们的容忍到达了极限。如果我们忽略基督教教义中所说的人的原罪，那么可能每个人都相信，孩子本质上是纯洁无瑕的。

我们认为孩子的世界中（参看皮亚杰 1977 年的著作）还没有留给真正的、形式可怕的恶的位置。就像我们一般不会期望十岁的孩子取得诺贝尔奖获得者那样高的成就或者具备飞机导航员的责任意识，我们也不会想到这样大的孩子会如此冷酷地谋杀他人。尽管只有相当少的成人取得了配得上或配不上诺贝尔奖的成就，我们大多数人在日常生活中也不必具备飞机导航员工作时必不可少的责任意识——但我们中也只有很少人会去谋杀。因为我们认为孩子在一定年龄——每个社会有不同的年龄规定——之前不可以结婚，因为我们在性交方面对他们也没有什么要求（所有这些都必须到他们的生理和心理发展到一定的“合适”时期才应发生），所以我们认为与孩子性交的成人是性变态的。我们应该把孩子当作孩子，原谅他们的蠢事——此外他们应该没有能力真的作恶，甚至谋杀。

但同时儿童和青少年犯罪——它极有可能表现为谋杀（而且也一再发生了）——是不容忽视的一个事实。这个问题包括很多层面。儿童和青少年犯罪的原因错综复杂，生物学、（成长）心理学和社会因素交织成一张巨网。家庭给孩子们带来的毁灭性经历当然是犯罪行为形成的一个极其重要的因素（参看莫泽尔 1987 年的著作）。每个人从一开始就是社会关系结构的一部分，他们同时便也学会了怎样作为个人而存在。他们几乎是被迫学会了这个世界



的运行机制，学会了怎样坚持下去。“事情显然是这样的，我们互教互学了这个世界上的一切——这样我们就开始不再是我们出生时的样子”（瓦特松 1997 年的著作，第 291 页）。这样看来，儿童和青年谋杀犯同样是他们出生的这个世界的一面镜子。

一个被母亲忽视、被父亲毒打、被叔父强奸的孩子不可能知道为善的意愿。她经历的是一个恶的世界，这对她而言似乎是一种常规，因而她也对这个世界做出相应的行为。但是在不得不经历了一些事情之后，即使成年人也不能完全摆脱恶的“榜样作用”。我想起了一位大学生，他告诉我，一次他捡到一个钱包，包里有一定数额的钱，他把它交到附近的警察分局。第二天他又被叫到警察局。钱包的主人声称，他的包里本来有更多的钱，拾获者一定偷了缺的那部分。这个学生被当作嫌疑犯——即使不是案犯——审讯了一个多小时。幸运的是，钱包主人的话自相矛盾。一个诚实的人是多么容易变成“案犯”。他现在该怎样想呢？诚实和符合道德的行为一定都会得到回报吗？

在一个我们对他人已无所期望的世界上，那些要求我们像期望他人那样去行为的道德命令失去了作用。一些孩子在家庭中只经历过粗暴，电视中的暴力又使他们确认了这种状况的“一般性”，他们不会有机会认识到，世界上还有善，人们能够（而且应该）有完全不同的行为。不过人们当然只能追究

个人的责任，而无法惩罚整个“社会”。青少年罪犯就不得不接受这一教训（它未必有积极的效果），他们因为自己的越轨行为受到了“社会”的惩罚，“社会”本身却没有做出相应改变。人们不该忽视，不是所有（青少年）罪犯都来自社会底层的破碎家庭。(至少就经济和毒品犯罪而言，显然今天的所有社会阶层都有作恶的倾向，这在这些领域已是司空见惯的事情。) 不过一个在扭曲和暴力的环境中长大的孩子更有可能犯罪。

本书已经多次提及立法者调节所有形式的社会行为的意愿，我在前面已阐明，这一意愿因为生物和社会学原因，在道德上是行不通的。这一观点适用于任何时期。豪普特曼（1998 年的著作）给了很多这方面的事例。我只想举一个例子：一位奥地利法官——根据很久以前的一次统计结果——每周要花 47 个小时阅读联邦法律的新增部分——而且不包括仔细地研究和理解所需的时间。现在这一情况当然已更加恶化。这不是奥地利的特有现象（即使人们相信奥地利的官僚机制和法制的弊病异乎寻常的严重）。但是当法律对法官的要求已过高，人们又怎能要求法律外行们理解什么是合法的？公民要解决自己的社会问题（广义上的）有三个选择：（法律上）正确的，（法律上）错误的——以及惯例的。我的这些观点并不是在开玩笑。



基于我们人类在几百万年进化过程中形成的生

物社会倾向，我们一般总极力为自己争取利益、避免遭受损失。基于这一倾向我们也会愿意与他人合作，而不想消灭其他所有人——因为我们从中什么也得不到，因为我们需要其他人。我们不仅在实用主义的、经济的意义上需要他们，而且我们必须与他们一起才能享受我们的存在。为此我们不需要命令和法律。当然也有人根本不知道这种享受，他们过早地接触了暴力，杀害了他人。很明显，人们必须保护其他人不受这些人的伤害。但是同样重要的是找到暴力行为的根源，以便能采取有效的防范措施。

人类不是特别和平的物种，这也是他们成功进化的一大因素。但是进化的成功当然并不能说明善恶。莫里斯（1968 年的著作）说，我们的动物天性从不允许理智完全控制我们古老的本能。也就是说，即使在将来，进化也不会干预我们和我们为善的意愿。善与恶在进化中不是前定的——我们人类（在我们发展的相当迟的阶段）创造了它们。这样我们就使自己背上了一个意义重大的问题。就像我们的整个历史所表明的，我们至今仍未能解决它。

没有什么生物像人类这样发展出如此微妙的利他主义形式（事实上它们是如此微妙，以致人们甚至向自己都隐瞒了其中利己的行为动力）。但是也没有其他物种消灭“同类时，像人类一样残忍、冷酷、无所顾忌”（厄塞尔 1987 年的著作，第 49 页）。我们

已经从历史和现实中充分认识了这些行为的后果：

部落战争、宗教战争、国内战争、争夺王位的战争、民族战争、革命战争、殖民地战争、侵略和解放战争、为了防止和结束所有战争而进行的战争一个接着一个，似乎在一个不断循环的铁链中。而且我们有充分的理由设想，这一铁链即使在将来也不会断裂（克斯特勒 1978 年的著作，第 11 页）。

人们压迫、奴役、迫害、折磨、杀害其他人。直到今天这也没有任何改变。当然我们不应该忽视，决不是所有的人都在压迫、奴役、迫害、折磨或杀害其他人。但是我们不能忽略这样做的人，因为他们的行为的后果特别引人注目，而且他们在一定意义上为我们的物种打上了他们的烙印。

如果我们注意到人们对其他人所做的一切，那么另一方面我们也会欣喜地看到，一些人的行为平和得几乎让人吃惊而且非常地有教养。在大城市的公共交通工具上，人们被要求把座位让给年老体衰的人。很多人理所当然地遵从了这一要求。即使没有人明确要求他们这样做，他们也会主动把自己的座位让给年老或残疾的人。这也是一个涉及良好的教养和同情心的问题。但是我们的大城市的公共交通同时也向我们每个人说明了我们的同情心的极限，它使在上文提到的达尔文的愿望成为泡影。谁不熟悉这种情况：在交通高峰期，人们站在挤满了人的电车上，他们与其他乘客贴在一起，有人踩到别人



的脚，还有人被撞了，人们感觉受到了拘束和压迫。让我们诚实一些：在这种情况下我们一般会有什么感觉？我们会为这么多的同类同时处于这么狭小的空间里而感到高兴吗？我们会想博爱地拥抱他们吗？我们会想再邀请一些人与我们同行，以便感受到他们在我们的近旁吗？不可能。我承认，我在这种情况下会自私地希望，电车上尽可能多的乘客在下一站下车，这样我就能坐下，安静地看会儿报纸或书。读者们可以想一想，你们在这种情况下会如何。

大城市的开车者基本处于相似的状况下，尽管他们的“外壳”使他们免于与他人直接接触，但是在一定意义上，他们甚至比电车或地铁乘客更苦于此。他们想使自己的汽车尽可能快地向前行驶，但却一方面受到其他开车者——他们必然也抱有相同的目标——另一方面受到红绿灯和警察的阻碍。南方国家的人们习惯性地对这一切更泰然自若一些，因为红绿灯本来就被看做一个不具约束力的选择。人们所处的文化中固有的对自己和他人生命的态度可能会在这儿起良好的作用。但是根本问题并未因此而得到解决。首先，在我们这颗行星上越来越多、越来越大的聚集中心里，我们的小团体道德和巨大的、人人都无名的公众社会的生活现实之间的冲突一触即发。此外如果巨大的社会对立，即贫富对立——事实上，这在今天已是世界范围的一个显著现象——进一步尖锐化，那么这种冲突的潜能会完

全耗尽我们为善的意愿。无论哪种形式的绝对命令对此都——如同我们所担心的——没什么帮助。

我们不能简单地大谈我们人类的“恶的天性”——就像我们不能真的假定“自然状态”下的人曾经非常善良一样。我们通过文明为自己创造了生活条件，它们既可能推动善也可能推动恶（或者我们对它的其他一切理解）。不过这个文明似乎更偏爱恶。

为无幻想伦理学的辩护词

像人这样的生物，它一方面保留了过去的所有痕迹，另一方面却总想比其他所有生物都伟大（因为它意识到自己的存在，并想区分善恶），这样它很容易陷入幻想（参看托皮迟 1979 年的著作，乌克提茨 1998 年 a 的著作）。它“天生便是迷惘的动物。它的理性、它的政治、它的知识、它的信念、它的行动都是试图战胜迷惘的迷惘的尝试”（巴尔特利 1975 年的著作，第 64 页）。这种生物只在这颗行星上出现了这一次（那本已是极不可能的事），没有出现第二次。在宇宙中某处是否存在或曾经存在过类似的生物，这不在我们的知识范围内。可能存在很多。



是否存在智慧的（而且可能是道德的）外星生物，这不是我们最关心的问题。我们自己的行为已经给我们带来了很多事情。如果我们能够给自己的

道德迷惘和错误带来一线光明，那么这将是值得我们引以为荣的。根据本书至此所讲的一切，这种迷惘和错误并不该使人大吃一惊。我们的根本问题——与伦理学有关的问题——在于

——我们一生都在为生存而努力（这点上我们与其他物种没有差别），

——我们依据道德标准来评判自己的生存或者我们被迫看到，这些标准是我们行为的基础（这把我们与其他生物区分开来）。

如前所述：我们使自己背上了这一负担，所以我们比生活或曾经生活在这颗行星上的其他任何物种都面临更大的问题。比如当野猪感觉自己的后代受到威胁时，它会径直去保护它们，而不会考虑这会不会杀死其他动物或人类。没有人会追究野猪的道德责任。

在特定事件中，人们一定形式的杀人行为会被他人、甚至是道德法律体系中最严厉的人认为情有可原；一位自己的孩子被奸杀了的母亲如果杀死了罪犯，那么她可以希望得到法院的从轻发落。人们请不要误解我：我并不是要把野猪和人类做类比（即使玩世不恭的人一定要这样想）。我的意思是——这在生物学上相当平常——每种生物都有延续基因以及保护后代的内在要求。尽管这在不同生物身上表现的强度不同（决不是所有生物都保护后代!），但是那些护犊的物种在很多方面都是我们人

类的榜样。我们在感情上生来就对那些保护后代免遭敌人伤害的动物母亲充满好感。因为从中我们可以联想到对我们人类而言也很“平常”的情况。如果父亲也关心照料自己的后代（比如狐狸就是这样），那么我们会更为满意（尤其是在今天，因为现在我们的文化圈也要求父亲承担起更多的照料后代的责任）。不过另一方面，我们——因为前文提到的原因——不能把动物当作我们的道德榜样。这样我们在道德问题上还是孤立无依的。

这个问题在我们的氏族史的早期就已开始，虽然很长一段时间没有人能将它诉诸文字。与托马斯·霍布斯的观点相反，“自然状态”的人已不是完全没有道德和法律的（厄塞尔 1990 年的著作）。他们虽然没有明确的命令或禁令，当然更没有书面的道德、法律章程，但是旧石器时代的人群里已有得到严格执行的一定的行为准则。对内必须合作，对外必须竞争（这经常与杀戮联系在一起）。这也解释了“远古”法律的基本特征：本质上它是建立在对抵御伤害和进行报复的调节上（厄塞尔 1990 年的著作），而今天它在人们的期望态度里已表达为株连、报复和惩罚。所以攻击和暴力从一开始就不仅出现在不道德一方，而且出现在道德一方；不仅出现在不公正的地方，而且出现在大谈公正的地方。这在现代法律体系中也没有得到多大改观。死刑是和谋杀一样的暴力行为，财政当局对个人财产的没收是和人



室抢劫一样的暴力行为——差别只在于，刽子手和财政官员手中握有法律。

我们的道德和法律意识的基本形式是人类石器时代社会生活的结果，它与同一时期通过自然选择形成的感觉体系也是一致的。我们线性地理清了这一因果关系——原因和结果之间的联系，但却没考虑到可能的结果（参看里德尔 1980 年的著作，乌克提茨 1981 年的著作）。具体地说，我们对我们的行为可能引起的（或事实的）后果没有直觉。所以我们从远古时代起就一直在滥用自然资源，从来没有想到过这种行为的后果。即使到了现代，我们——通过现在已经获得的生物学知识——渐渐看到了自己行为的毁灭性后果，但在本质上我们依然是冥顽不化的。我们在道德和法律问题上的行为也与之类似。按照线性的因果关系，我们不问人们为什么会犯罪，而只看见某人做了道德上该受谴责或违法的事——并因此想吊死、枪毙或用石头砸死他。甚至面对复杂的经济犯罪时，我们也认为，通过追究个别人的责任并惩罚他们，我们可以与之进行有效的斗争。但是，正如上文所说的：我们不能具体地判决“社会”和“体系”，所以我们总是逐一地寻找个别责任者，遵循那句格言：杀人犯是园丁或者箍桶匠。

我在前面已经提到，在我们的整个历史上，我们从没想到过比恶更好的治理恶的措施。我们每次

只是变换了符号，以便使恶以善的形式出现。

如果再次提及侵略和暴力，我们必须补充说明，人类给了它无与伦比的微妙形式。暴力不必总意味着身体暴力，它可以有各种各样的表现形式，可以表现为伤害一个人的情感和尊严（参看加尔维尔1988年的著作）。与之相反的是在言语上美化实际非常暴力的行为。政治家们一般都非常精于此道。委婉语（言语上的掩饰和美化）在政治中广为应用，常常与完全的谎言相差无几（参看莱因费尔纳1971年的著作）。这方面的一个非常可怕的例子是纳粹党的词汇。他们用“照料”表示谋杀，用“移居”或“搬家”表示驱逐出境，用“行动”表示大屠杀。破坏性没这么大，但同样值得深思的例子是“节约包裹”这样的表达，奥地利政府成员多年来一直使用它，现在恐怕没有人再想听到它。因为它在这儿的意思是，人们必须为他们的政府的错误受罚——他们必须“勒紧腰带”，这样政治家和高官们就能掩盖自己的失灵和经济上的无能，继续待在保证他们的特权和幸福晚年的职务上。我们的语言为我们提供了很多掩饰和美化的可能性。语言在它的多样性中也清楚地向我们揭示了人类文化和社会的多样性。毫无疑问，它们也以非常特殊的方式表达了一定的道德价值和准则。



但是，如同阿加（1994年的著作）所强调的，文化和语言的相对性不能保证道德的相对性。阿道

夫·希特勒的罪行是不可原谅的，因而也不可能得到宽恕。几乎没有人会反对这一点。世界史上没有哪位暴君值得宽恕，我们也不会仅仅因为他们是在“另一个背景下”做了这些事，选择了“另一条道路”，因为他们在道德上为自己的行为做了辩护，就原谅他们中的任何一个。那样事情就太简单了。但是如果脱离20世纪以及更早时期的政治、社会和伦理学观念交织而成的混乱的巨网，把希特勒看成一个独立的现象，这也是把事情想得过于简单。希特勒并非生来就是大屠杀的组织者，他的权力是由那几百万为他欢呼雀跃、需要元首的人造就的。这种“对元首的需要”又帮助他发展和完美地运用了自己宣传鼓动的能力。

很遗憾，埃里希·弗罗姆拒绝用行为生物学解释人类的侵略行为，他对达尔文的进化论也持保留态度。但是人们必须赞成他下面的这段话：

认为很容易认出恶人的天真想法具有很大的危险性。在某人开始自己的破坏性工作之前，人们很少能看出他是恶人。我认为，大多数人没有希特勒那么强的破坏性性格。但是，即使人们假设这种人大约占我们人口的10%，当他们获得影响和权力时，这个数字也意味着极大的危险。当然不是任何有破坏性性格的人都会成为希特勒，因为他们没有希特勒的才能。他们只能成为一个能干的冲锋队队员。但是另一方面，希特勒不是天才，他的才能并不异

乎寻常。无与伦比的只是使他的攀升成为可能的社会政治条件。我们中隐藏着成百上千个希特勒，他们的历史时刻一旦到来，这些人就会“脱颖而出”(弗罗姆 1977 年的著作，第 486 页)。

我们始终担心的是，那种社会政治状况并非一次性的，它至少偶尔可能会以相似的方式重新出现。

或许我们每个人身上都隐藏着一个恶棍。或许——不过只在非常特定的条件下——我们每个人都可能成为谋杀犯。但是我认为，决不是每个人都能任意地杀死其他人。把刀子捅入他人的身体不会是件很容易的事。远距离的杀人，从飞机上向一个村庄扔炸弹（不必直接感受到它的严重后果）则另当别论。我们——以及所有生物——身上的侵略潜质是否和如何爆发，这取决于很多因素。无论如何，我们的文明没有扼杀我们身上的旧石器时代猎人的潜质，相反，它甚至在很多方面给了它新的推动力和发展机会。

尽管伦理学已对个人的暴行达成广泛的一致，但是一个“全球道德体系”看起来几乎依然是不可能的。我认为生物学在伦理学中非常重要，它甚至比今天的一些伦理学代表人物所愿意承认的还重要得多。用来描述和解释道德体系及其形成的（进化）生物学部分几乎没给普遍道德的希望留下什么空间，这样达尔文的与之相关的设想从本质上说也只是善意的愿望。不过我们当然可以问，是否可能有一些



基本准则，它们——或许在遥远的将来——会导向一个令所有人都满意的道德体系。福尔梅尔（1986年的著作，第65页）给出了下面一些准则作为供大家思考的可能的例子：

“人类要生存。”

“我们的子孙应该不比我们过得差。”

“进化要继续进行。”

“人类的平均福利应该得到改善。”

“（各国）最贫困人口的生活水平应该得到提高。”

人们当然可以继续写出这类的基本准则，比如：“应该减轻人类和动物的痛苦”或者“任何人（无论其肤色、社会出身、宗教信仰等等）都不该被其他人杀害”。

这类以及相似的准则的确存在于具有人道及人文思想的人的脑中。他们中的一些人不断被组织派遣去保卫人权，援外人员确信，最贫困人口的生活质量必须得到提高。就个人而言，我赞成这里的任何一条基本准则。我同意我们的后代不该比我们过得差；我反对世界上的饥饿，反对杀人……但是我看见了在实现这些准则时将面临的巨大困难。要实现它们，我们必须生活在另一个世界上，必须生活在乌托邦主义者一再幻想过的那个世界上——一个没有社会对立、没有利己主义、没有贪婪和利欲的世界上。

雅斯贝尔斯（1961 年的著作，第 292 页）认为，“期望几个理性的、为社会着想的人来建立世界秩序”是自欺欺人。因为他是在论及原子弹和人类的前途问题时这样说的，人们几乎无法反驳他。仅仅原子弹的存在就使人们无法证明自己的理性。不过在那种乌托邦世界里当然不存在原子弹，也不存在其他武器，甚至根本不存在任何形式的暴力。居住在这个地球上的将是没有任何侵略性、没有复仇心（也没什么要报复的）、没有领导欲（人们不必再“领导”谁）和没有恐惧（人们不必再害怕其他任何人）的人。这种“天堂般的”状况在人类历史上从未出现过。即使根据《圣经》记载，亚当和夏娃在“天堂”里住的时间也极短，他们很快便被逐出伊甸园，并使我们大家背负上了原罪。《旧约》的作者们显然完全能想起世界上的恶，因为他们自己也想用各种各样的罪恶和恐怖的命令来清除它们。他们拟订了一些基本准则，但那只是表达了他们自己的狭隘的世界观和史前人类的小团体道德。我们现在当然已迈进了一大步。但是就今天的情况所显示的情况——武力冲突、国内战争、被压迫的民族、恐怖主义——而言，道德进步显然不会自动到来。

我为没有幻想的伦理学的辩护当然并不意味着，我们应该耸耸肩、接受这一状况。但它意味着要求把道德准则放在理性的框架里。我认为这基本可分为三点。



首先，人们不该拘泥于人应该如何如何的问题，不该满足于在乌托邦的人类理想上修修补补。重要的是研究人是怎样的问题。今天很多不同学科在这一研究中都对我们大有帮助，尤其是进化生物学、行为研究、社会生物学和神经生物学，当然心理学和文化人类学也有一定的作用。而且伦理学还需要经验研究结果来加固它的基础。从这一意义上说，严格区分“是”和“应该”是不可行的。

其次，我们应该考虑到人类有限的道德能力。我们的行为举止不是凭空产生的，它受到很多因素的影响，这些因素——在每次具体的行为时——常常不为我们所知。最重要的始终是我们的个人生存、我们的利己主义，后者在我们（和其他所有）物种的进化中一直起着非常重要的作用，并且不是任何禁令所能消除的。所以我们不该把这种利己主义看做一种消极的东西。它是——如果人们忽略那些浇汽油自焚的狂热信徒或者那些把自杀看做“解脱”的绝望者——所有人（和所有其他物种）行为举止的基本组成部分。

最后，我们应当认识到，人类的天性并不仅仅是恶，他带有多种特征，有些在伦理学上也可被称为积极和善良的。我们要再次提到合作的意愿和对社会生活的喜好。我们应该竭尽全力，通过教育、传统和文化来加强这一特征。我们应该把道德体系建立在我们固有的生物社会天性早已造就的肥沃土

地上，而不该凭空创造抽象的准则、命令和禁令。这样虽然不能带来“全新的人类”，但“旧有的”或许能聚集起新的道德力量。

借用一幅常用的图画：我们大家坐在同一条船上（船在波涛汹涌的海上），我们应该认识到，我们只有齐心协力才能生存下来。但是现在已经有 60 亿人，我们“很容易担心，每人都只会尽力保全自己”（乌克提茨 1994 年的著作，第 36 页）。（如果不到 60 亿人，情况也不会有很大差别。）如果在生活中，基于各自的需要和愿望，我们即使在将来也不会在行为时顾及全人类，那么我们至少还能希望，我们还是将学会进行比现在更紧密的合作，将明白我们的个人生活不能以牺牲别人的生活为代价。

我们的一些天性将有助于此。我又想到了同情能力和良心。尤其是那些摈弃了对其他民族的所有种族主义的想法和成见的人，他们自然会认识到，所有人都会感受到痛苦。任何人的同情心和良心只要处于“正常”状态，他就不会希望扩大这颗行星上的人类的痛苦。任何人只要稍具同情心，就会拒绝任何形式的暴力行为（他最多只会看看犯罪小说作为消遣）。不过我们得把暴君、职业杀手、集中营看守、虐待狂和奸杀者排除在外。任何“健康”的集体的任务是，确保尽可能少的人走上这一方向（当然最好能保证根本没有人那样，但这是不现实的）。在人道存在的意义上，减轻人类的痛苦应该是



一个极其重要的目标。在我们同情能力的基础上，这个目标并不显得很具幻想性，就像人类需要彼此关心并且由此产生了一系列的义务这个简单的事实可以作为道德的一个可行性解释一样。不过法国的启蒙哲学家们已经看到了这个意义上的道德（参看埃瓦尔德 1924 年的著作）。当然，时代已经改变，我们今天生活在一个以（社会）生活所有领域的飞速发展为特征的时代中。

最终一切都将取决于我们如何塑造自己将来的文明——我们的文明会扩大——像现在这样——还是缩小贫富差距；是否每个人都将过上体面的生活；不同文化的承载者是否会决定——在保留各自传统的前提下——互相宽容、共同生活，而不再互相厮杀。对我们的文明的这些最低的道德要求不应该违背我们的天性，必须在我们的自然资质的框架内得到满足。

我们不该用压制个人天性的准则和法律来控制社会生活，而要保证个人能够依据各自“健康的利己主义”过上令人满意的生活。只有健康的人才能对自己和他人承担责任；人们只能期望这些人有能力做出道德的行为。

现在我想得出结论，进化伦理学在实际生活中是相当重要的。它没有停留在对我们具有道德意义的行为方式的进化的复制和描述上，而是还帮助我们认识到这些行为方式如何能转化为“道德现实”。

这样它的确是名副其实的伦理学。但是那些认为伦理学必须给人类一幅理想图景，必须从外界把道德——也就是说，他们所认为的道德——强加在人类身上的人会对它很失望。那将会是一种很危险的道德。所以在此我还不能结束自己的思考；我还必须再做几点进一步的、结束性的补充说明。



结束语：道德为什么不总是好的

所有的一切在本质上
都被善欺骗和扭曲

弗里德里希·尼采

道德是件高尚的事情，尤其当人们自认为问心无愧、确信自己行为道德时。但是道德却常常被当作罪恶的借口，恶常常到事后才显出原形。这方面的例子本书已经提及多次，“圣战”只是其中的一个。我们有充足的理由害怕谋杀犯和杀人犯、心理和社会变态者、愿意为钱杀人的人以及奸污幼童者等等。有大量这样的人，他们常常就住在我们的近旁，而且往往能够很好地掩盖他们的恶行。不过我们有同样充足的理由害怕那些道德原教旨主义者。

他们在善良的外表下丝毫不少地做着恶。

道德原教旨主义并不专属某一种文化。最近在对美国总统克林顿的弹劾案（impeachment）中，它表现得尤为明显。同样“引人注目”的是针对克林顿的“特别调查官”的角色。我问自己，那个狂热的试图证明别人的道德过失，几个月中除了积极地翻寻别人的私生活并对此写出长篇累牍的报告以外什么也不干的人的脑子里想的是什么？克林顿克服了（暂时的?）这件事，但是整件事情表明了，在一个恪守道德的国家可能会有什么样的尴尬和荒唐。

我用一个问题开始了眼前这本书：伦理学对什么有好处？它作为哲学分支应使我们看清自己的生活，应该向我们表明，人类的哪些行为受到普遍的喜爱或拒绝，这样我们才能做出关于道德和不道德的最后结论。为了更准确的说明这个问题，我们还得确定，这一学科之所以可能和有意义，是因为

——人类除了行动之外，还会批判性地回顾自己的行为，并且问自己，我的行为是否正确；

——他们从自己的行为和批判性的回顾中推导出普遍性的行为准则；

——同时还必须认识到，一些人（并不遵循各自的准则）会有完全不同的行为。

换言之，伦理学以恶为前提，更确切地说，它以广义的“偏差行为”为前提；只有这样，它才会被付诸实践。任何有关善的目标都需要恶，需要这



一经验——人们的行为可能完全不同于各自的集体对他们的期望。

这本书以《恶为什么这么吸引我们》为书名并非偶然。它吸引着我们，这毫无疑问是前提。当然也有很多恶行令我们作呕——但是在虚像世界（特别是电视和电影）中，我们中大多数人都会喜欢一部“好的”侦探影片，有时我们甚至会认同罪犯，不过当他们被证明有罪，或者他们的确十恶不赦而被消灭时，我们一般还是很高兴的。或许埃科（1986 年的著作）的观点是对的——他认为，大多数人之所以喜欢侦探影片，是因为它们是关于假想中的冒险的故事，因为它们是考虑到看似令人费解的、一团迷雾的案情或事实构成而进行的假定。没有解决的科学难题也涉及假想中的冒险；但是人们可以打赌，相对于棘手的科学难题来说，绝大多数人都更喜欢侦探影片。因为在侦探影片或小说中有人做案，查明此事对很多人来说比一定的化学物质对其他物质如何反应的问题有趣得多（虽然后者在一起谋杀案中可能也很重要）。

若干世纪以来，至少那些自认为能够区分善恶的人一直都在与恶做斗争。今天人们普遍在抱怨价值的丧失，一些人认真地问，他该依据什么行事，有约束力的价值在哪儿（参看霍尔茨豪森 1997 年的著作）？但是有约束力的价值在今天和昨天一样难于找到——不，甚至更难。我们的经济、科学和技术

等所有领域正在以日新月异的速度向前发展，我们在道德上的无助程度也以同样的程度在提高。所以“存在固定不变而且一目了然的正确道德行为的时代已经远去”（拜耶尔茨 1991 年的著作，第 44 页）。只有在一定的集体内始终存在着多少为大家广为接受的价值（和准则），而这常常被忽略。

但是在已有的关联中存在一个很大的问题：要求一种有约束力的道德的呼吁会导向道德原教旨主义。而后者会允许一切——在其他前提下——在道德上同样卑鄙下流的事情。如果人们需要这方面的例子，那么只要想想狂热的反堕胎者，他们自称以保护生命为最高目标，却敢杀害决定为孕妇堕胎的医生。目的是为了“保护生命”……

即使我们能达成一致——这是伦理学的最低要求——，人类的、每个人的生命都有至高无上的价值，很遗憾我们也依然无法保证对每个人的保护。如同我们一直所担心的，始终会有一些原教旨主义者随时准备杀害一些人——这些人从没杀过人，只是他们的行为与（原教旨主义的）期望不相符。就这点而言，道德的确不一定总是好的。它可能会走向它的追求的反面。

威尔松（1978 年的著作）用了道德侵略这个表述，试图以此表明利他主义者寻求回报的欲望一般会有多强烈。事实上，我们对那些总是要求我们帮助却从不想回报的人会很生气，甚至会攻击他们。



我们希望从我们的利他行为所涉及的那些人那里至少间接地得到些什么，至少一句感激的话。我借用威尔松的表述也是为了标明原教旨主义者的态度，他们要不惜任何代价地贯彻他们的道德观点。马基（1981年的著作）认为，人道态度是道德的核心。但是我们必须补充，它并不是所有道德的核心。人们可能遵循着一定的道德观点，却对人道毫不关心。

纳粹有他们的道德，但是我们费尽气力也无法在他们身上找到能让人们想起人道的东西。全世界的原教旨主义的卫道士们也都遵循着一定的道德——比如他们反对堕胎，反对婚前性行为——但是因为他们不尊重人的生命的价值，人们无法承认他们在原则上具有人道倾向。针对美国总统的特别调查官也是依据一定的道德原则行事的，但是他做这一切的目的是摧毁另一个人，那么他也决不可能是人道的。简而言之，道德和人道并不统一，它们甚至可能是对立的。在极端情况下，一位道德家会赞成杀死另一个人，甚至会亲自动手。遗憾的是，历史和现实表明，这种极端情况并不少见。

道德并不总是好的，无论如何它对于所有人并不总是好的。如果一个奸杀犯被拘捕，并被终生监禁在专为变态违法者提供的病院内，那么他就被剥夺了自由时所拥有的各种机会，但是法律必须保护其他人不受他的伤害。在这种情况下，人们一般不会认为对人的这种监禁不合人道。但是还有其他很

多情况。比如因为发生了被禁止的性关系而用乱石砸死一个女孩或妇女。这一残忍的行为会对谁有利？人们想以此来保护谁？道德并不能作为所有手段的辩解，它的执行不能以人道为代价。

人类一直面临的一个巨大危险是，每个“领袖”都会援引一种“更高的秩序”。他们把现状说成上帝的要求，用上帝、自然、历史固有法律等等的名义为他们的行为做（道德上的）辩解。在民众领袖们鼓动成千上万人为他们的“神圣事业”而战的能力和民众易受鼓动的天性的基础上，“道德”在历史上，甚至一直到现在，一次次地导致了集体的疯狂，战争中伤亡人数客观地说明了这一点。没有人知道因为领袖、先知和世界改革者的疯狂行为而沦为牺牲品的确切人数。在历史上的任何时刻，总有一个国家处于与另一个国家的战争中——或者是内战中，其间无数人被以各种方式杀害，或者受伤、致残。而且这些——即使不是总是，也是常常——在“更高的公正”的名义下发生。这还一再把无辜的人送上断头台。重要的是，各个时期所谓的道德必须得到实行。

现代国家想要保障“它的”公民的安全。公民也期望得到“他们的”国家的保护。law and order（法律和秩序）得到欢迎。但是在一定程度上，国家在真正严重的罪犯和罪行（国际贩毒组织、军火贸易、大规模经济犯罪等等）面前束手无策，只是在



小事上显示他们的 law and order（法律和秩序）的原则。个人无甚危害的过失遭到严厉的追究，针对所有小事的各种各样的法律被建立起来。任何在公立公园里解手或停车位置不当的人都会受到惩罚。不过抓住这些事情是相当简单的（至少比捣毁一个国际贩毒集团要简单的多）；也比阻挠国际军火贸易简单得多（因为从这种贸易中获利的还有一些担任国家重要职位的人）。“金钱的权力”在这儿也举足轻重。

这一切并不令人振奋。不过，我们观察社会——以及道德——行为时的进化论视角一方面有助于我们比较轻松地与这一切打交道；另一方面也可以使我们看穿我们的同人和机构的双重道德，保护自己免受他们的伤害。瓦特松（1997 年的著作）对此提出了几条实用的建议，它们的确很有帮助，可以使轻信者睁开双眼。这些建议的大体意思如下：

——提防你们自己的直觉，不要假想存在更高的、更客观的公正。

——小心那些要求你照顾裙带关系的人，他们希望你以此来支持他们的“爱国主义”目标。

——提防一切以“兄弟情谊”（或者最近也称为“姐妹情谊”）面目出现的运动。它们大多只是旧有的敌人的机构形式。

我还想补充一条规则：“小心所有向你们保证他们是为你们而存在的人和机构。”

一个普遍的总体原则可以表述为："提防那些过于大声、过于频繁地向别人和公众呼吁道德，并过于公开地表示自己过着恪守道德原则的生活的人。"这些人可能是非常不满和不幸的人，他们只是希望其他人也生活得不满和不幸。正如罗素（1961 年的著作）所认为的，人们幸福的秘密在于，培养尽可能广泛的爱好和友善而不是敌意地对待周围有关的人和事的能力。这句话非常明智。但是那些不具备这种能力、始终恪守道德准则的人是具有危险性的。

就像无论在哪种文化中都不存在一个适用于所有一切、适用于各种仅仅理论上所能想到的行为方式的约束性的道德准则，事实上也的确没有一个全人类都可依赖的准则。道德和不道德最终只存在于我们的判断中。我们必须清楚的是，道德命令不是出自天使之口，行为"道德"的人也不是天使——因为人不是天使。

几百万年前，我们生活在氏族时代的祖先从树上走到地面，无意识地"开辟"了进化的道路，最终使人类的出现成为可能。这不是事先规定好的；人类的出现不是自然的意图——因为自然没有意图。人类自身倒是能够有目的地行事；他们因而也愿意相信，世界是被有目的地安排成这样的，而且必定存在一个目的明确的秩序。就像洛伦兹（1983 年的著作）所评价的，这种信条十分危险，因为它减轻了个人的自我责任。如果一切都显现在星象中，人



们就不必再关心什么。认为存在固有的、更高的价值体系的观点尤其危险，蛊惑民心者和江湖骗子常常以此为据，已有成千上万的人因此而生活在恐怖的状态下。

我们的世界上存在不计其数的不道德行为，这是事实（无论我们用的是哪种道德尺度），当然我们也不应该听之任之。但是我们应该放弃那种以人为牺牲品的道德！

参考文献

Adam, A. (1993): Die Bekämpfung des Bösen. Eine Anmerkung zur Lehre vom gerechten Krieg. In: Schuller, A. und Rahden, W. v. (Hrsg.): Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen, S. 303～310. Berlin (Akadèmie Verlag).

Agar, M. (1994): Language Shock. Understanding the Culture of Conversation. New York(Morrow).

Alexander, R. D. (1987): The Biology of Moral Systems. New York(Aldine de Gruyter).

Alexander, R. D. (1988): Über die Interessen der Menschen und die Evolution von Lebensabläufen. In: Meier, H. (Hrsg.): Die Herausforderung der Evolutionsbiologie, S. 129～171. München, Zürich (Piper).

Allot, R. (1992): Evolutionary Aspects of Love and Empathy. Journal of Social and Evolutionary Systems



15:353～370.

Antweiler, Ch. (1994): Eigenbilder, Fremdbilder, Naturbilder. Anthropologi - scher Überblick und Auswahlbibliographie zur kognitiven Dimension inter - kulturellen Umganges. Anthropos 89: 137～168.

Ardrey, R. (1972): Adam und sein Revier. Der Mensch im Zwang des Territoriums. München (Deutscher Taschenbuch Verlag).

Axelrod, R. (1987): Die Evolution der Kooperation. München (Oldenbourg).

Avala. F. J. (1987): The Biological Roots of Morality. Biology & Philosophy 2:235～252.

Barash, D. P. (1980): Soziobiologie und Verhalten Berlin, Hamburg (parey).

Bartley, W. W. (1975): Wissenschaft und Glaube: Die Notwendigkeit des Engagements. In: Gadamer, H. G. und Vogler, P. (Hrsg.): Neue Anthropologie. Band 7: Philosophische Anthropologie (Zweiter Teil), S. 64～102. Stuttgart, München (Thieme/Deutscher Taschenbuch Verlag).

Baruzzi, A. (1996): Philosophie der Lüge. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).

Bareson, P. (1989): Does Evolutionary Biology Contribute to Ethics? Biology & Philosophy 4:287～301.

Bayertz, K. (1991): Praktische Philosophie ais

angewandte Ethik. In: Bayertz, K. (Hrsg.): Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter Ethik, S. 7～47, Reinbek(Rowohlt).

Becker, W. (1989): Der fernethische Illusionismus und die Realität. In: May, H. und Striegnitz, M. (Hrsg.): Kooperation und Wettbewerb. Zu Ethik und Biologie menschlichen Sozialverhaltens. Loccumer Protokolle 75/88, S. 194～201. Evangelische Akademie Loccum.

Birnbacher, D. (Hrsg., 1980): Ökologie und Ethik. Stuttgart(Reclam).

Bischof, N. (1978): On the Phylogeny of Human Morality. In: Stent, G. S. (ed.): Morality as a Biological Phenomenon, pp. 53～73. Berlin, Heidelberg, New York(Springer).

Bischof, N. (1985): Das Rätsel Ödipus. Die biologischen Wurzeln des Urkonfliktes von Intimität und Autonomie. München, Zürich(Piper).

Bischof-Köhler, D. (1991): Jenseits des Rubikon. Die Entstehungsgeschichte menschlicher Erkenntnisformen und ihre Auswirkung auf das Sozialverhalten. Mannheimer Forum 90/91, S. 143～193. München, Zürich(Piper).

Bolte, Ch. und Dimmler, K. (1997): Schwarze Witwen und Eiserne Jungfrauen. Geschichte der Mörderinnen. Leipzig(Reclam).



Brehm, A. E. (1869[1926]): Brehms Tierleben (herausgegeben von Meyer, A.).

Säugetiere Band 4. Wien(Gutenberg).

Brittnacher. H. R. (1993): Der Leibhaftige. Motive und Bilder des satanismus. In: Schuller, A. und Rahden, W. V. (Hrsg.): Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen. S. 167～192. Berlin(Akademie Verlag).

Büchner, L. (1872): Der Mensch und seine Stellung in der Natur in Vergangenheit, Gegenwart und Zukumft. Oder: Woher kommen wir? Wer sind wir? Wohin gehen wir? Leipzig(Thomas).

Byrne, R. W. and Whiten, A. (1992): Cognitive Evolution in Primates: Evidence from Tactical Deception. Man 27:609～627.

Campbell, D. T. (1975a): On the Conflicts Berween Biological and Social Evolution and Between Psychology and Moral Tradition. Amercan Psychologist 30:1103～1126.

Campbell, D. T. (1975b): The Conflict Between Biological and Social Evolution and the Concept of Original Sin. Zygon 10:234～249.

Canpbell, D. T. (1978): Social Morality Norms as Evidence of Conflict Between Biological Human Nature and Social System Requirements. In: Stent, G. S. (ed.): Morality as a Biological Phenomenon, pp. 75～

92. Berlin, Heidelberg, New York(Springer).

Camus, A. (1968): Der Fall. Reinbek(Rowohlt).

Camus, A. (1969): Der Fremde. Reinbek (Rowohlt).

Carneri, B. (1871): Sittlichkeit und Darwinismus. Drei Bücher Ethik. Wien(Braumüller).

Caspsri, O. (1877): Die Urgeschichte der Menschheit mit Rücksicht auf die natürliche Entwicklung des frühesten Geisteslebens. Band I. Leipzig(Brockhaus).

Cela-Conde, C. (1987): On Genes, Gods and Tyrants. The Biological Causation of Morality. Dordrecht, Boston, Lancaster(Reidel).

Childs, J. R. (1960): Giacomo Casanova de Seingalt in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek(Rowohlt).

Clary, E. G. (1994): Altruism and Helping Behavior. In: Encyclopedia of Human Behavior. Volume 1, pp. 93～102. New York(Academic Press).

Cobb, J. B. (1988): Befriending an Amoral Nature. Zygon 23: 431～436.

Cube, F. V. (1998): Moral und Moralerziehung. Verhaltensbiologische Grundlagen. In: Neumann, D., Schöppe, A. und Treml, A. K. (Hrsg.): Die Natur der Moral. Evolutionäre Ethik und Erziehung, S. 117～125.



Stuttgart, Leipzig(Hirzel).

Dahl, E. (1991): Im Anfang war der Egoismus. Den Ursprüngen menschlichen Verhaltens auf der spur. Düsseldorf, Wien, New York(Econ).

Dahl, E. (1995): Jenseits von Gut und Böse, Zum Dilemma des ethischen Naturalismus. Aufklärung und Kritik 2(1):2~7.

Darwin, Ch. (1871[1966]): Die Abstammung des Menschen. Stuttgart(Kröner).

Dawkins, R. (1994): Das egoistische Gen (2. Aufl.). Heidelberg, Berlin, Oxford (Spektrum Akademischer Verlag).

Dawkins, R. (1998): Und es entsprang ein flub in Eden. Das Uhrwerk der Evolution. München (Goldmann).

Dehner. K. (1994): Erst kommt die Lüge und dann die. Moral. Ein theoretischrekonstruktiver Ansatz zur Phylogenese der Moral. Aufklärung und Kritik 1(2): 96~116.

Denzier, G. (1998): Die verbotene Lust. 2000 Jahre christliche Sexualmoral. In: Kanitscheider, B. (Hrsg.): Liebe, Lust und Leidenschaft. Sexualität im Spregel der Wissenschaft, S. 189 ~ 198. Stuttgart, Leipzig(Hirzel).

Diamond, J. (1998): Der dritte Schimpanse.

Evolution und Zukunft des Menschen. Frankfurt/M. (Fischer).

Diercks, G. (1881): Entwicklungsgeschichte des Geistes der Menschheit. In gemeinverständlicher Darstellung. Band I. Berlin (Hofmann).

Ditfurth, H. V. (1989): Innenansichten eines Artgenossen. Meine Bilanz. Düsseldorf (Claassen).

Dobzhansky, T. (1958): Die Entwicklung zum Menschen. Evolution, Abstammung und Vererbung. Ein Abriß. Hamburg, Berlin (Parey).

Dorsey, G. A. (1925): Why We Behave Like Human Beings. New York, London (Harper &Brothers).

Driesch, H. (1927): Die sittliche Tat. Ein moralphilosophischer Versuch. Leipzig (Reinicke).

Dubos, R. (1968): So Human an Animal. New York (Scribner).

Dugatkin, L. A. (1997): The Evolution of Cooperation. Four Paths to the Evolution and Maintenance of Cooperative Behavior. BioScience 47: 335~362.

Eco, U. (1986): Nachschrift zum, Namen der Rose. München (Deutscher Taschenbuch Verlag).

Eibl-Eibesfeldt, I. (1984a): Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriß der Humanethologie.



München, Zürich(Piper).

Eibl-Eibesfeldt, I. (1984b): Krieg und Frieden aus der Sicht der Verhaltensfor-schung. (2. Aufl.). München, Zürich(Piper).

Eibl-Eibesfeldt, I. (1998): Universalien im menschlichen Sozialverhalten und ihre Bedeutung für die Normenfindung. In: Neumann, D., Schöppe, A. und Treml, A. K. (Hrsg.): Die Natur der Moral. Evolutionäre Ethik und Erziehung, S. 99 ~ 111. Stuttgart, Leipzig(Hirzel).

Erikson, E. H. (1964): Die Wurzeln der Tugend. In: Huxley, J. (Hrsg.): Der evolutionäre Humanismus. Zehn Essays über die Leitgedanken und Probleme, S. 155 ~ 182. München(Beck).

Ewald, O. (1924): Die französische Aufklärungsphilosophie. München(Reinhardt).

Flew. A. (1984): Darwinian Revolution. London (Granada Publishing).

Ford, C. S. und Beach, F. A. (1954): Das Sexualverhalten von Mensch und Tier. Beriin (Colloquium Verlag).

Fox, R. (1973): Kinship and Marriage. An Anthropological Perspective. Harmondsworth (Penguin Books).

Fromm, E. (1977): Anatomie der menschlichen

Destruktivität. Reinbek(Rowohlt).

Furley, W. (1995): Zum Egoismus der griechischen Götter. In: Heck, T. L. (Hrsg.): Das Prinzip Egoismus, S. 82~90. Tübingen(Nous Verlag).

Garver, N. (1988): Violence and Social Order. In: Proceedings of the 12th International Wittgenstein Symposium, pp. 218 ~ 223. Wien (Hölder-Pichler-Tempsky).

Geiger, G. (1992): Why There Are No Objective Values: A Critique of Ethical Intuitionism from an Evolutionary Point of View. Biology & Philosophy 7: 315~330.

Gervet, J. and Soleihavoup, M. (1997): Darwinism and Ethology. The Role of Natural Selection in Animals and Humans. Acta Biotheoretica 45: 195~220.

Gigerenzer, G. (1997): The Modularity of Social Intelligence. In: Whiten, A. and Byrne, R. W. (eds.): Machiavellian Intelligence Ⅱ, pp. 264~288. Cambridge (Cambridge University Press).

Gödtel, R. (1994): Sexualität und Gewalt. Die dunklen Seiten der Lust. Reinbek (Rowohlt).

Goldschmidt, R. (1963): Im Wandel das Bleibende. Mein Lebensweg. Hamburg, Berlin(Parey).

Grabner-Haider, A., Weinberger, O. und Weinke, K. (Hrsg., 1987): Fanatismus und



Massenwahn. Quellen der Verfolgung von Ketzern, Hexen, Juden und Außenseitern. Graz, Wien (Leykam).

Greene, J. C. (1963): Darwin and the Modern World. An Exploration of the Impact of Darwin's Evolutionary Biology on the Religious and Intellectual Thought of the Past Century. New York (The New American Library).

Gruter, M. (1993): Rechtsverhalten. Biologische Grundlagen mit Beispielen aus dem Familien-und Umweltrecht. Köln(Schmidt).

Hacker, F. (1974): Materialien zum Thema Aggression. Reinbek(Rowohlt).

Hassenstein, B. (1972): Das spezifisch Menschliche nach den Resultaten der Verhaltensforschung. In: Gadamer. H.-G. und Vogler, P. (Hrsg.): Neue Anthropologie. Band 2: Biologische Anthropologie (Zweiter Teil), S. 60 ~ 97. Stuttgart, München (Thieme/Deutscher Taschenbuch Verlag).

Hassenstein, B. (1979): Willensfreiheit und Verantwortlichkeit. Naturwissen-schaftiiche und juristische Aspekte. In: Hassenstein, B., Mohr, H., Osche, G., Sander, K. und Wülker. W.: Freiburger Vorlesungen zur Biologie des Menschen. S. 202 ~ 221. Heidelberg (Quelle & Meyer).

Hastedt, H. und Martens, E. (Hrsg., 1994): Ethik. Ein Grundkurs. Reinbek (Rowohlt).

Hauptmann, W. (1996): Kriminologie und Ethik evolutionär gesehen. In: Riedl, R. und Delpos. M. (Hrsg.): Die Evolutionäre Erkenntnistheorie im Spiegel der Wissenschaften, S. 364～373. Wien (WUV-Universitätsveriag).

Hauptmann, W. (1998): Recht als Produkt der kulturellen Evolution. In: Schwind, H.-D., Kube, E. und Kühne, H.-H. (Hrsg.): Festschrift für Hans Joachim Schneider, S. 483～509. Berlin, New York (de Gruyter).

Helsper, H. (1989): Die Vorschriften der Evolution für das Recht. Köln (Schmidt).

Herbig, J. (1984): Im Anfang war das Wort. Die Evolution des Menschlichen. München, Wien (Hanser).

Heschl, A. (1998): Das intelligente Genom. Über die Entstehung des menschlichen Geistes durch Mutation und Selektion. Berlin, Heidelberg, New York (Springer).

Heyes, C. M. (1994): Social Learning in Animals: Categories and Mechanisms. Biological Reviews 69: 207～231.

Hinde, R. A. (1991): Konrad Lorenz's Views on Human Behavior. Evolution & Cognition I: 57～70.



Hobbes, T. (1651[1980]): Leviathan. Stuttgart (Reclam).

Holzhausen, W. (1997): Woran soll ich mich halten? Auf der Suche nach verbindlichen Werten. Mainz (Grünewald).

Hunold, G. (1970): Das Inzest-Tabu. Anatomie der Blutschande. München(Heyne).

Huxley, J. (1953): Evolution in Action. New York (Harper & Brothers).

Huxley, J. (1964): Die Grundgedanken des evolutionären Humanismus. In:Huxley, J. (Hrsg.):Der evolutionäre Humanismus. Zehn Essays über die Leitgedanken und Probleme, S. 13 ~ 69. München (Beck).

Jaspers, K. (1961): Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. München (Deutscher Taschenbuch Verlag).

Jesionek, U. (1996): Ethik und Politik: Reflexionen über Ethik und Gerechtigkeit-Recht-Justiz. In:Sommerakademie Kapfenberg 1995, S. 191~232.

Jonas, H. (1984): Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt/M. (Suhrkamp).

Kadlec, E. (1976): Reaiistische Ethik. Verhaltenstheorie und Moral der Arterhaltung. Berlin

(Duncker & Humblot).

Kanitscheider, B. (1998): Sexualität und Philosophie. Ein vergessenes Kapitel praktischer Ethik, In: Kanitscheider, B. (Hrsg.): Liebe, Lust und Leidenschaft. Sexualität im Spiegel der Wissenschaft, S. 37～60. Stuttgart, Leipzig(Hirzei).

Kant, I. (1785 [1972]): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Stuttgart(Reciam).

Kant, I. (1787 [1974]): Kritik der praktischen Vernunft. Hamburg(Meiner).

Kant, I. (1795 [1987]): Zum ewigen Frieden. Berlin (Verlag der Nation).

Kerner, G. C. (1966): The Revoiution in Ethical Theory. Oxford (Clarendon Press).

Knapp, A. (1987): Biologisches Menschenbild und Moral. Scheidewege 17:147～168.

Koch, H. W. (1973): Der Sozialdarwinismus. Seine Genese und sein Einfluß auf das imperialistische Denken. München(Beck).

Koestler, A. (1978): Der Mensch. Irrläufer der Evolution. Die Kluft zwischen unserem Denken und Handeln-eine Anatomie menschlicher Vernunft und Unvernunft. Bern, München(Scherz).

König, B. (1997): Cooperative Care of Young in Mammals. Naturwissenschaften 84:95～104.



Kraft, V. (1968): Die Grundlagen der Erkenntnis und der Moral. Berlin(Duncker & Humblot).

Kropotkin, P. (1910): Gegenseitige Hilfe in der Tier-und Menschenwelt. Leipzig (Thomas).

Leinfellner, E. (1971): Der Euphemismus in der politischen Sprache. Berlin (Duncker & Humblot).

Leinfellner, W. (1974): A New Epitheoretical Analysis of Social-Theories; A Reconstruction of Their Background Knowledge Including a Model of Statistical Decision Theory. In: Leinfellner, W. and Köhler, E. (eds.): Developments in the Methodology of Social Science, pp. 3~43. Dordrecht, Boston (Reidel).

Leinfellner, W. (1993): Ein Plädoyer für die Evolutionäre und die Sozialethik. In: Lütterfelds, W. (Hrsg.): Evolutionäre Ethik zwischen Naturalismus und Idealismus, S. 32 ~ 64. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).

Leinfellner, W. (1998): Game Theory, Sociodynamics, and Cultural Evolution. In: Leinfellner, W. and Köhler, E. (eds.): Game Theory, Experience, Rationality, pp. 197~210. Dordrecht, Boston, London (Kluwer Academic Publishers).

Léry, J. de(1557[1967]): Unter Menschenfressern in Brasilien. Tübingen. Basel(Erdmann).

Lester, D. (1994): Homicide. In: Encyclopedia of

Human Behavior. Volume 2. pp. 529 ~ 533. New York (Academic Press).

Leyhausen, P. (1974): The Biological Basis of Ethics and Morality. Science. Medicine & Man 1:215 ~ 235.

Leyton, E. (1989): Hunting Humans. The Rise of the Modern Muitipie Murderer. London (Penguin Books).

Lindauer, M. (1991): Aut den Spuren des Uneigennützigen. Nutzen und Risiko des Zusammenlebens in der Natur. München, Zürich (Artemis & Winkler).

Lipps, T. (1905): Die ethischen Grundfragen. Zehn Vorträge. (2. Aufl.). Hamburg, Leipzig (Voß).

Löbsack, T. (1992): Unterm Smoking das Bärenfell. Was aus der Urzeit noch in uns steckt. (2. Aufl.) München (Deutscher Taschenbuch Verlag).

Lorenz, K. (1963): Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression. Wien (Borotha-Schoeler).

Lorenz, K. (1973): Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit. München, Zürich (Piper).

Lorenz, K. (1974): Das wirklich Böse. Involutionstendenzen in der modernen Kultur. In: Schatz, O. (Hrsg.): Was wird aus dem Menschen?, S.



287～305. Graz(Styria).

Lorenz, K. (1983): Der Abbau des Menschlichen. München, Zürich(Piper).

Mackie, J. L. (1981): Ethik. Auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen. Stuttgart(Reclam).

Malinowski, B. (1942): Sitte und Verbrechen bei den. Naturvölkern. Bern (Francke).

Masters, R. (1988): Evolutionsbiologie, menschliche Natur und Politische Philosophie. In: Meier, H. (Hrsg.): Die Herausforderung der Evolutionsbiologie, S. 251 ～ 289. München, Zürich (Piper).

Mayr, E. (1979): Evolution und die Vielfalt des Lebens. Berlin, Heidelberg, New York(Springer).

Mayr, E. (1993): Proximate and Ultimate Causations. Biology & Philosophy 8:93～94.

McGuire, M. T., Fawzy, F. I., Spar, J. E., Weigel, R. M., and Troisi, A. (1994): Altruism and Mental Disorders. Ethology and Sociobiology 15:299～321.

Meyer, P. (1981): Evolution und Gewalt. Ansätze zu einer bio-soziologischen Synthese. Berlin, Hamburg (Parey).

Meyer, P. (1982): Soziobiologie und Soziologie. Eine Einführung in die biologischen Voraussetzungen

sozialen Handelns. Darmstadt, Neuwied (Luchterhand).

Meyer, P. (1990): Der Krieg als Gegenstand der Sozialtheorie: Evolutionäre Perspektiven. Ethik und Sozialwissenschaften 1:525～535.

Mohr, H. (1987): Natur und Moral. Ethik in der Biologie. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgeseilschaft).

Mohr, H. (1992a): Schuster bleib bei deinem Leisten. Retrospektiven eines Grenzgängers. In: Ebbinghaus, H.-D. und Vollmer, G. (Hrsg.): Denken unterwegs. Fünfzehn metawissenschaftliche Exkursionen, S. 63～75. Stuttgart (Hirzel/Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft).

Mohr, H. (1992b): Biologische Wurzeln der Moral. Ethos in evolutionärer Perspektive. Universitas 47:1046～1056.

Mohr, H. (1993): Evolutionäre Ethik als biologische Theorie. In: Lütterfelds, W. (Hrsg.): Evolutionäre Ethik zwischen Naturalismus und Idealismus, S. 19～31. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).

Mohr, H. (1996): Biologische Wurzeln des Orientierungswissens. In: Riedl, R. und Delpos, M. (Hrsg.): Die Evolutionäre Erkenntnistheorie im Spiegel der Wissenschaften, S. 349～353. Wien (WUV-Universitätsverlag).



Mohr, H. (1998): Triebkräfte des Verhaltens. In: Neumann, D., Schöppe, A. und Treml, A. K. (Hrsg.): Die Natur der Moral. Evolutionäre Ethik und Erziehung, S. 65~73. Stuttgart, Leipzig(Hirzel).

Morris, D. (1968): Der nackte Affe. München, Zürich (Droemersche Verlagsanstalt).

Morris, R. (1983): Evolution and Human Nature. New York(Avon Books).

Moser, T. (1987): Jugendkriminalität und Gesellschaftsstruktur. Zum Verhältnis von soziologischen, psychologischen und psychoanalytischen Theorien des Verbrechens. Frankfurt/M. (Suhrkamp).

Mottram, V. H. (1944): The Physical Basis of Personality. Harmondsworth(Penguin Books).

Müller, F. (1998): Streitfall Todesstrafe. Düsseldorf(Patmos).

Ng, Y-K (1995): Towards Welfare Biology: Evolutionary Economics of Animal Consciousness and Suffering. Biology & Philosophy 10:255~285.

Nida-Rümelin, J. (1996): Tierschutz und Menschenwürde. Zu den ethischen Grundlagen des Tierschutzes. Aufklärung und Kritik 3(2):2~10.

Nietzsche, F. (1923): Also Sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen. Leipzig(Kröner).

Nuber, U. (1994): Die Egoismus-Falle-Von der

individuellen Freiheit zur individuellen Einsamkeit. In: Heck, T. L. (Hrsg.): Das Prinzip Egoismus, S. 374～376. Tübingen(Nous Verlag).

Oeser, E. (1987): Psychozoikum. Evolution und Mechanismus der menschlichen Erkenntnisfähigkeit. Berlin, Hamburg(Parey).

Oeser, E. (1990): Evolution und Selbstkonstruktion des Rechts. Rechtsphilosophie als Entwicklungstheorie der praktischen Vernunft. Wien, Köln(Böhlau).

Orweil, G. (1949 [1976]): Neunzehnhundertvierundachtzig. Frankfurt/M., Berlin, Wien(Ullstein).

Patzig, G. (1995): Kann die Natur Quelle moralischer Normen sein? In: Daecke. S. M. und Bresch, C. (Hrsg.): Gut und Böse in der Evolution. Naturwissenschaftler, Philosophen und Theologen im Disput, S. 85～96. Stuttgart(Hirzel/Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft).

Paulsen, F. (1913): System der Ethik mit einem Umriß der Staats-und Gesellschaftslehre. Band 1. (9. Aufl.). Stuttgart, Berlin(Cotta).

Paxton George, K. (1992): Moral and Nonmoral Innate Constraints. Biology & Philosophy 7:189～202.

Pennock, R. T. (1995): Moral Darwinism: Ethical Evidence for the Descent of Man. Biology & Philosophy



10:287～307.

Pfennig, D. W. (1997): Kinship and Cannibalism. BioScience 47:667～675.

Piaget, J. (1973): Das moralische Urteil beim Kinde. Frankfurt/M. (Suhrkamp).

Piaget, J. (1977): The Child's Conception of the World. St. Albans(Paladin)

Pieper, A. (1997): Gut und Böse. München (Beck).

Pugh, G. E. (1978): The Biological Origins of Human Values. London, Henley (Routledge & Kegan Paul).

Remane, A. (1950): Die biologischen Grundlagen des Handelns. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und Literatur (Mathematisch-naturwissenschaftliche Klasse) Mainz, Nr. 18, S. 545～582.

Rensch, B. (1979): Gesetzlichkeit, psychophysischer Zusammenhang, Willensfreiheit und Ethik. Berlin(Duncker & Humblot).

Reynolds, V., Falgar, V. S. E. and Vine, I. (eds., 1987): The Sociobiology of Ethnocentrism. Evolutionary Dimensions of Xenophobia, Discrimination, Racism and Nationalism. Athens, GA (The University of Georgia Press).

Richards, R. (1986): A Defense of Evolutionary

Ethics. Biology & Philosophy 1:265～293.

Ridley, M. (1997): The Origins of Virtue. Harmondsworth (Penguin Books).

Riedl, R. (1980): Biologie der Erkenntnis. Die stammesgeschichtlichen Grundlagen der Vernunft. Berlin, Hamburg(Parey).

Riedlinger, H. (1995): Zur Herkunft des Bösen in der evolutionären Welt des guten Gottes. In: Daecks, S. und Bresch, C. (Hrsg.): Gut und Böse in der Evolution. Naturwissenschaftler, Philosophen und Theologen im Disput, S. 121～136. Stuttgart (Hirzel/Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft).

Ruse, M. (1984): The Morality of the Gene. The Monist 67:167～199.

Ruse, M. (1986a): Taking Darwin Seriously. A Naturalistic Approach to Philosophy. Oxford (Basil Blackwell).

Ruse, M. (1986b): Evolutionary Ethics: A Phoenix Arisen. Zygon 21:95～112.

Ruse, M. (1988): Response to Williams: Selfishness is not Enough. Zygon 23:413～416.

Ruse, M. (1989): What Can Evoiution Tell Us about Ethics? In: May, H. und Striegnitz, M. (Hrsg.): Kooperation und Wettbewerb. Zu Ethik und Biologie menschlichen Sozialverhaitens. Loccumer Protokoile 75/



88. S. 203～225. Evangelische Akademie Loccum.

Ruse, M. (1991): Human Sociobiology: An Interim Report. In: Pointek, J. and Wiercinski, A. (eds.): The Peculiarity of Man: Sociobiological Perspectives and Other Approaches, pp. 13 ～ 52. Poznan (Adam Mickiewicz University Press).

Ruse, M. and Wilson, E. O. (1986): Ethics as Applied Science. Philosophy 61: 173～192.

Russell, B. (1961): The Conquest of Happiness. London (Allen & Unwin).

Russell, B. (1976): Unpopular Essays. London (Allen & Unwin).

Safranski, R. (1997): Das Böse oder Das Drama der Freiheit. München, Wien (Hanser).

Sartre, J.-P. (1983): Wider das. Unrecht. Die Affäre Henri Martin. Reinbek (Rowohlt).

Schmidt, H. (1911): Epikurs Philosophie der Lebensfreude. Leipzig (Kröner).

Schopenhauer, A. (1980): Sämtliche Werke (herausgegeben von Löhneysen, W. F. v.). Band 3. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).

Schröder, I. (1995): Freiwillige, gezielte Reproduktionsbeschränkung beim Menschen-ein Widerspruch zur modernen Evolutionsbiologie? Anthropologischer Anzeiger 53: 277～284.

Schubert, G. (1983): Soziobiologie und Politisches Verhalten. In: Flohr, H. und Tönnesmann, W. (Hrsg.): Politik und Biologie. Beiträge zur Life-Sciences-Orientierung der Sozialwissenschaften, S. 111～126. Berlin, Hamburg(Parey).

Schuller, A. (1993): Gräßliche Hoffnung. Zur Hermeneutik des Horror-Films. In: Schuller, A. und Rahden, W. v. (Hrsg.): Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen, S. 341～354. Berlin (Akademie Verlag).

Schüßler, R. (1995): Kooperation unter Egoisten. In: Heck, T. L. (Hrsg.): Das Prinzip Egoismus, S. 80～81. Tübingen (Nous Verlag).

Settle, T. (1983): Evolution of Moral and Ethical Behaviour. What Biology Cannot Tell Us About Ethics. In: Proceedings of the 11th International Conference on the Unity of The Sciences. Volume 2, pp. 1209～1231. New York (The International Cultural Foundation Press).

Simpson, G. G. (1951): The Meaning of Evolution. New York(The New American Library).

Simpson, G. G. (1972): Biologie und Mensch. Frankfurt/M. (Suhrkamp).

Singer, P. (1984): Praktische Ethik. Stuttgart (Reclam).



Smith, A. (1759[1926]): Theorie der ethischen Gefühle. Band I. Leipzig(Meiner).

Sommer, V. (1993): "Der nackte Affe"-erneut betrachtet. Paarungssysteme der Primaten und Sexualbiologie des Menschen. In: Eifler, G., Saame, O. und Schneider, P. (Hrsg.): Tier und Mensch. Unterschiede und Ähnlichkeiten, S.215~234. Studium Generale der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

Sommer, V. (1994): Lob der Lüge. Täuschung und Selbstbetrug bei Tier und Mensch. München (Deutscher Taschenbuch Verlag).

Spencer, H. (1886): Principien der Psychologie. Band 2. Stuttgart (Schweizerbart).

Spinney, L. (1997): The Unselfish Gene. New Scientist, October 25, pp.28~32.

Stäblein, R. (Hrsg., 1993): Moral. Erkundungen über einen strapazierten Begriff. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).

Storr, A. (1968): Human Aggression. London(The Penguin Press).

Szent-Györgyi, A. (1971): Der fehlentwickelte Affe oder Die Unfähigkeit des Menschen mit seinen Problemen fertig zu werden. Gütersloh(Bertelsmann).

Tiger, L. and Fox, R. (1971): The Imperial Animal. New York(Holt).

Tinbergen, N. (1968): Über Kampf und Drohen im Tierreich. In: Friedrich, H. (Hrsg.): Mensch und Tier, S. 13 ~ 30. München (Deutscher Taschenbuch Verlag).

Topitsch, E. (1979): Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltauf-fassung. Hamburg (Hoffmann und Campe).

Treml, A. K. (1998): Die Erziehung zum Weltbürger. In: Neumann, D., Schöppe, A. und Treml, A. K. (Hrsg.): Die Natur der Moral. Evolutionäre Ethik und Erziehung, S. 177 ~ 191. Stuttgart, Leipzig(Hirzel).

Trivers, R. (1971): The Evolution of Reciprocal Altruism. The Quarterly Review of Biology 46:35 ~ 57.

Trivers, R. (1983): The Evolution of a Sense of Fairness. In: Proceedings of the 11th Conference on the Unity of The Sciences. Volume 2, pp. 1189 ~ 1208. New York (The International Cultural Foundation Press).

Verbeek, B. (1993): Fremdenhaß: biologisch verwurzelt? Universitas 48:642 ~ 654.

Verbeek, B. (1998): Die Anthropologie der Umweltzerstörung. Die Evolution und der Schatten der Zukunft. (3. Aufl). Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).



Vivelo, F. R. (1988): Handbuch der Kulturanthropologie. Eine grundlegende Einführung. München (Deutscher Taschenbuch Verlag).

Vogel, Ch. (1988): Gibt es eine natürliche Moral? Oder: wie widernatürlich ist unsere Ethik? In: Meier, H. (Hrsg.): Die Herausforderung der Evolutionsbiologie, S. 193 ~ 219. München, Zürich (Piper).

Vogel, Ch. (1989): Vom Töten zum Mord. Das wirklich Böse in der Evolutionsgeschichte. München, Wien(Hanser).

Vogel, Ch. (1992): Der wahre Egoist kooperiert. In: Ebbinghaus, H.-D. und Vollmer, G. (Hrsg.): Denken unterwegs. Fünfzehn metawissenschaftliche Aufsätze, S. 169~182. Stuttgart (Hirzel/Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft).

Voland, E. (1992): Die Evolution des menschlichen Sozialverhaltens. Veroffentlichungen des Übersee-Museums (Naturwissenschatten) 11: 119 ~ 135.

Voland, E. (1993): Grundriß der Soziobiologie. Stuttgart, Jena(Fischer).

Voland, E. und Voland, R. (1993): Schuld, Scham und Schande: Zur Evolution des Gewissens. In: Voland, E. (Hrsg.): Evolution und Anpassung. Warum

die Vergangenheit die Gegenwart erklärt, S.210～228. Stuttgart(Hirzel).

Voland, E. und Voland, R. (1998): Die Evolution des Gewissens. Oder: Wemnützt das Gute? In: Neumann, D., Schöppe, A. und Treml, A. K. (Hrsg.): Die Natur der Moral. Evolutionäre Ethik und Erziehung, S. 195～205. Stuttgart, Leipzig(Hirzel):

Vollmer, G. (1986): Über die Möglichkeit einer Evolutionären Ethik. Conceptus 20(49): 51～68.

Vollmer, G. (1995): Wollen-Können-Dürfen. Aspekte einer Evolutionären Ethik. In: Daecke, S. M. und Bresch, C. (Hrsg.): Gut und Böse in der Evolution. Naturwissenschaftler, Philosophen und Theologen im Disput, S. 69 ～ 82. Stuttgart (Hirzel/Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft).

Voltaire, F. M. (1764 [1985]): Philosophisches Wörterbuch. Frankfurt/M. (Insel Verlag).

Voorzanger, B. (1994): Bioaltruism Reconsidered. Biology & Philosophy 9: 75～84.

Vos, H. de and Zeggelink, E. (1997): Reciprocal Altruism in Human Social Evolution: The Viability of Reciprocal Altruism With a Preference for "Old-Helping-Partners". Evolution and Human Behavior 18: 261～278.

Vowinckel, G. (1995): Verwandtschaft,



Freundschaft und die Gesellschaft der Fremden. Grundlagen menschlichen Zusammenlebens. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).

Waal, F. de (1983): Unsere Haarigen Vettern. Neueste Erfahrungen mit Schimpansen. München (Harnack).

Waal, F. de (1993): Wilde Diplomaten. Versöhnung und Entspannungspolitik bei Affen und Menschen. München(Deutscher Taschenbuch Verlag).

Watson, L. (1997): Die Nachtseite des Lebens. Eine Naturgeschichte des Bösen. Frankfurt/M. (S. Fischer).

Watzlawick, P. (1983): Anleitung zum Unglücklichsein. München, Zürich(Piper).

Wickler, W. (1989): Die Irrlehre vom moralanalogen Verhalten der Tiere. Universitas 44: 644～653.

Wickler, W. (1991): Die Biologie der Zehn Gebote. Warum die Natur für uns kein Vorbild ist. (7. Aufl.). München, Zürich(Piper).

Williams, G. C. (1988): Huxley's Evolution and Ethics in Sociobiological Perspective. Zygon 23: 383～407.

Wilson. E. O. (1975): Sociobiology: The New Synthesis. Cambrideg/Mass., London (Harvard

University Press).

Wilson, E. O. (1978): On Human Nature. Cambrideg/Mass., London (Harvard University Press).

Wimmer, M. (1995): Biologisch-ethologische Komponenten von Emotionalität. In: Nissen, G. (Hrsg.): Angsterkrankungen, Prävention und Therapie, S. 89 ~ 108. Bern, Göttingen, Toronto (Huber).

Windelband, W. (1905): Über Willensfreiheit. Zwölf Vorlesungen. (2. Aufl.). Tübingen(Mohr).

Wolf, J.-C. (1993): Ist Ehrfurcht vor dem Leben ein brauchbares Moralprinzip? Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 40:359~383.

Wuketits, F. M. (1981): Biologie und Kausalität. Biologische Ansätze zur Kausalität, Determination und Freiheit. Berlin, Hamburg(Parey).

Wuketits, F. M. (1990a): Gene, Kultur und Moral. Soziobiologie——pro und kontra. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).

Wuketits, F. M. (1990b): Moral-eine biologische oder biologistische Kategorie? Ethik und Sozialwissenschaften 1:161~168.

Wukertits, F. M. (1993a): Verdammt zur Unmoral? Zur Naturgeschichte von Gut und Böse.



München, Zürich (Piper).

Wuketits, F. M. (1993b): Moral Systems as Evolutionary Systems: Taking Evolutionary Ethics Seriously. Journal of Social and Evolutionary Systems 16:251～271.

Wuketits, F. M. (1994a): Der Mensch-zum Bösen verurteilt? Kosmos, Heft 5(Mai), S. 38～39.

Wuketits, F. M. (1994b): Zur Biologie von Gut und Böse. Biologie in der Schule 43:232～237.

Wuketits, F. M. (1994c): Von der Hilfsbereitschaft des Egoisten. Plädoyer für eine illusionslose Ethik. Aufklärung und Kritik 1(2): 30～38.

Wuketits, F. M. (1995a): Evolution des Egoismus-Egoismus der Evolution? In: Heck, T. L. (Hrsg.): Das Prinzip Egoismus, S. 402～410. Tübingen (Nous Verlag).

Wuketits, F. M. (1995b): Die Entdeckung des Verhaltens. Eine Geschichte der Verhaltensforschung. Darmstadt(Wissenschaftliche Buchgesellschaft).

Wuketits, F. M. (1995c): Biosocial Determinants in Moral Behavior: An Evolutionary Approach. Homo 46:113～124.

Wuketits, F. M. (1997a): Soziobiologie. Die Macht der Gene und die Evolution sozialen Verhaltens.

Heidelberg, Berin, Oxford (Spektrum Akademischer Verlag).

Wuketits, F. M. (1997b): "Wie du mir, so ich dir." Zur Evoiution von Egoismus und Hilfsbereitschaft. Universitas 52:1092～1102.

Wuketits, F.M.(1997c):L'utopia di Darwin e la ricerca di un'etica globale. Pluriverso 2(4):7～11.

Wuketits, F. M. (1998a): Naturkatastrophe Mensch. Evolution ohne Fortschritt. Düsseldorf (Patmos).

Wuketits, F. M. (1998b): Sind wir zur Unmoral verurteilt? In: Neumann, D., Schöppe, A. und Treml, A.K.(Hrsg.): Die Natur der Moral. Evolutionäre Ethik und Erziehung, S.51～59. Stuttgart, Leipzig(Hirzel).

Wuketits, F.M.(1998c): Naturalisierte Ethik. In: Wimmer, M.(Hrsg.): Freud, Piaget, Lorenz. Von den biologischen Grundlagen des Denkens und Fühlens, S. 298～311. Wien(WUV-Universitätsverlag).

Wuketits, Maria (1998): Die Frau als Täterin. Frauen und Kriminalität. In: Sommerakademie Kapfenberg 1997, S.129～144.

Wurm, W. (1995): Jugend, Gewalt und das Versagen der Öffentlichkeit. Universitas 50:25～42.

Ziehen, T. (1914): Leitfaden der Physiologischen Psychologie in 16 Vorlesungen. (10. Aufl.). Jena



(Fischer).

Zimmer, D. E. (1982): Unsere erste Natur. Die biologischen Ursprünge menschlichen Verhaltens. Frankfurt/M., Berlin, Wien(Ullstein).

内容索引（页码是德文版原书的）















姓名索引（页码是德文版原书的）









